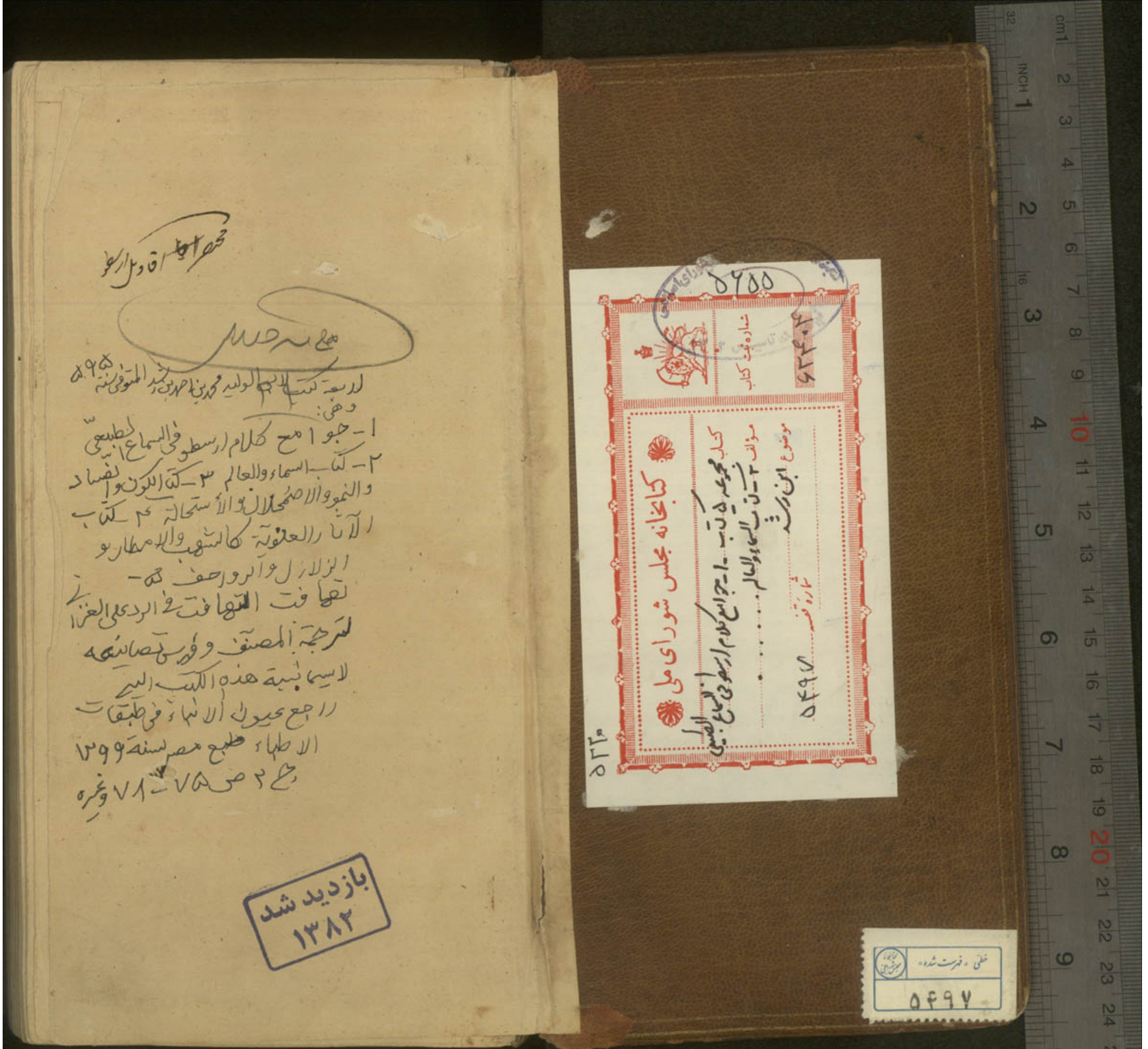

محصر اقاویل ارسطو

هو الله حسبی

لابن رشد الولید محمد بن احمد بن رشد المتوفی سنة ۵۹۵
وهی:
۱- جبو امع کلام ارسطو فی السماع الطبیعی
۲- کتاب السماء والعالم ۳- کتاب الکون والفساد
والنمو والاضمحلال والاستحالة ۴- کتاب
الآثار العلویة کالشهب والامطار و
الزلازل والاروا صف ۵-
تهافت التهافت فی الرد علی الغزالی
لترجمة المصنف وفهرس تصانیفه
لاسیما بنبة هذه الکتب الیه
راجع عیون الانباء فی طبقات
الاطباء طبع مصر سنة ۱۲۹۹
ج ۲ ص ۷۵-۷۱ وغیره

بازدید شد
۱۳۸۲

کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۶۳۴۰۴
شماره ثبت ۵۴۹۷
۵۲۳۰
۵۶۵۵
خطی - فهرست شده
۵۴۹۷

مختصر ابطال اقاويل ارسطو

مجموعة

لاربعة كتب لابن الوليد محمد بن احمد بن رشد المتوفى سنة ٥٩٥
وهي:
١- جوامع كلام ارسطو في السماع الطبيعي
٢- كتاب السماء والعالم ٣- كتاب الكون والفساد
والنبو والاضمحلال والاستحالة ٤- كتاب
الآثار العلوية كالشهب والامطار و
الزلازل وآثار وصف الله-
تهافت التهافت في الرد على الغزالي
لترجمة المصنف وفهرس تصانيفه
لاسيما نسبة هذه الكتب اليه
راجع عيون الانباء في طبقات
الاطباء طبع مصر سنة ١٢٩٩
ج ٢ ص ٧٥ - ٧١ وغيره

بازديد شد
١٣٨٢

٥٢٣٠
کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ٦٣٤٠٢
٥٦٥٥
کتاب مجموعه ٥ ت ب ١- جوامع کلام ارسطوی الطبیعی
مؤلف ٢- ت ب السماء والعالم
موضوع ابن رشد
شماره قفسه ٥٤٩٧
خطی - فهرست شده
٥٤٩٧

مختصر صغير

انتقل الي بالبيع الصحيح الشرعي
وانا العبد الاثم اسمعيل بن
محمد قاسم

٢
كتاب الطبيعي

٣
كتاب السماء والعالم
والكلام في الاجسام
البسطة الاولية

٣
كتاب في الكون والفساد
والنمو والاضمحلال والاستحالة الخ

٤
كتاب في الآثار العلوية
كالشهب والاسطار
والزلازل والرواجب

٥
كتاب تهافت
التهافت لابن رشد

باد رسی شد
١٧ - ٣٦

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الفقيه القاضي ابو الوليد محمد بن رشد رضي الله عنه حمد الله

بجميع محامده والصلوة على المبعث بالصدق والهدى فاقصدنا في هذا القول
ان نعد الكتب ارسطو بحريرها الاقاويل العلمية التي يقتضي مذهبه او نقتها
ونكشف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء او كانت قليلة الانتفاع وميزنا في موضعه
مذهبه وانما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين اراء القدماء لانه كان قد ظهر بتحريره رشد
اقتاعا واتبعها حجة وكان الذي حركنا الى هذا ان كثيرا من الناس يتعاطون الرد على ارسطو من غير ان يقفوا على حقيقة مذهبه فيكون ذلك سببا لطفاء الوقوف على ما
فيها من حق او ضده وقد كان ابو حامد رام هذا المرام في كتابه المعروف بالمقاصد لكنه
لم يف بما رام من ذلك فرأينا ان نقصد قصده لما رجونا في ذلك لاهل زماننا من
المنفعة التي رجاها والسبب الذي ذكره وتبين ان الناظر في هذا الكتاب ينبغي ان
يتقدم فيحيط في صناعة المنطق اما في كتب ابي نصر واما اقل ذلك في المختصر الصغير
الذي لنا فلينبدأ اولا بكتاب من كتبه وهو الموصوف بالسماع الطبيعي ويلخص
ان نحوط ما في هذه المقالة من مقالة مقالة من الاقاويل العلمية بعد ان كد وابيض منها الاقاويل
الجدلية لانها انما كانت مضطر اليها عند هم في الفحص عن المطالب الفلسفية قبل ان يوقع
عليها بالاقاويل العلمية فاما انه اوقع عليها فلا مدخل لها في التعليم الاعلى جهة الارتياض
ويكفي في ذلك الاقتصار على مسايل محدودة العدد ولنبدأ من حيث بدأ فنقول
لما كان العلم اليقيني والمعرفة التامة انما تحصل لنا في شيء شيء من الامور بان نعرف
ذلك الشيء بجميع اسبابه الاول الى ان ينتهي الى اسبابه القريبة واسطقساته فمن
البين ان في العلم بامر الطبيعة والاجسام الطبيعية قد يتبين ان يسلك هذا المسلك
ويطلب فيها معرفة الاسباب وقد قيل في صناعة المنطق ان مبادي التعليم في الصنايع
صنفان احدهما ان يكون المتقدمة عندنا هي المتقدمة في الوجود بالجملة على الامور في التعاليم والبراهين الموتلفة عن هذه من البراهين المطلقة والثاني ان يكون المتقدمة

التعالم

عندنا في المعرفة متاخرة في الوجود بمنزلة ما يتبين من الامور في العلم والبراهين الموتلفة
عن هذه المبادي المتاخرة التي هي الدلايل بكثرة اذا حصلت لنا اسباب الشيء نهدا النحو
من الحصول فقد يمكن ان نحيلها حدودا او سطى في اعطاء اسباب الواحق والاعراض
فيكون البراهين الموتلفة عنها براهين اسباب فقط وقد يمكن ذلك دون هذا وذلك
فمما يهيأ معلومة لنا من اول الامر وقد يمكن في بعض الواحق الشيء في هذا العلم ان يعطي
فيه الوجود والسبب معا وذلك في الاول مثال ذلك الشيان اكثر ما يكون فيهم
الازارة الموبرة في زمان الربيع والشيان انما هم انما في هذا الزمان فاما اعطاء ذلك
في نوع نوع وجنس جنس فذلك مما لا يمكن لان اسباب الشيء التي يلزم عنها وجوده هي
الصورة والغاية اما الصورة فليس يصح ان يكون معلومة والنوع مجهول واما الغاية
فقد يصح ذلك فيها الا ان غايات الانواع الخاصة ليس شان المعرفة الانسانية
على الاكثر ادراكها واما الفاعل والمادة فليس يلزم عنها ما ضطرار وجود النوع فلذلك
معظم ما في هذا العلم كما قال ان شاء الجس ثم تطلب معرفة اسبابه ومعرفة اسباب الاعراض
اللاحقة له واما مثل يمكن ان يتبين وجود بعض الانواع في هذا العلم برهانا فذلك مما
لا يمتنع مثل ما تبين ان ههنا جسما كريا محيطا بالكل من وجود الحركات دورا وشكل ما
تبين وجود النار بالفعل في مقعر فلك القمر لوجود ضدها وهو الارض لانه اذا وجد
الضد الواحد لزم ضرورة ان يوجد ضده فان الضد ضد للضد وايضا فلو لم يوجد الضد لما
تمت العالم فقد تبين بهذا مراتب التصديقات الحاصلة في هذا العلم وانواع البراهين
المستعملة فيه فاما مراتب التعليم المستعمل فيه فلما كنا انما نعتبر من الامور التي عندنا
اعرف سواء كانت هي المعرفة عند الطبيعة او لم يكن وكانت المبادي العامة اعرف
عندنا في الطلب وامكن ان نقف عليها بسهولة من جهة العموم اللاحق لها وان
كان العام ابهم عندنا اعرف من الخاص لان الاحساسات التي تحدث لنا في اول
الامر والتخيلات غير منفصلة ولا متميزة وليس الامر عند الطبيعة كذلك لان المعرفة
عند الطبيعة هي الامور الخاصة التي منها تحل الاشياء كما قال في الصنايع العملية

غير منفصلة

كان من الواجب ان نتبرن بالنظر في المبادي العامة للامور الطبيعية ونتبع ذلك بالنظر
في النواحي العامة لها وايضا فان المطلوبات الخاصة بموضوع موضوع انما يتم بهذا النحو من
التعليم اعني ان يكون للمطلوبات العامة موضوعات عامة وللخاصة موضوعات خاصة
والالم يكن اول وكلية لها ومحمولة من طريق ما هو ولو كنا نروم مثلا اعطاء احد الاسباب
العامة لبعض الامور الخاصة كالمادة الاولى للنبات مثلا او الانسان لم يكن المقدمات
الماخوذة في ذلك من طريق ما هو ولا اولا فضلا عن ان يكون خاصة وكانت المعرفة
بهذا النحو معرفة ناقصة مع ما كان يعجز ذلك من التكرار فان كان يلزم ان تكرر السبب
الواحد بعدد الاشياء التي هو لها سبب فهذه هي الامور الضرورية الداعية الى انقسام
هذه الصناعة وغيرها الى اجزاء كلية وجزئية بعضها في التعليم متقدم لبعض وبهذا
تبين ان غرض هذا الكتاب المترجم بالسماع الطبيعي هو النظر في الاسباب العامة
الاول لما يوجد بالطبيعة من جهة ما هو موجود بالطبيعة وفي النواحي العامة لهذه الاسباب
وانه يجب ان يوضع اولا لهذا النحو من النظر ان ههنا اسبابا اربعة يقوم بها الموجودات
الطبيعية على جهة ما يوضع موضع الصناعة للصناعة ولذلك ما يقول ارسطوطاليس
على صاحب العلم الطبيعي ان يبرهن ان الطبيعة موجودة كما ليس ذلك على صاحب
علم من العلوم بل يفعلها وضعا سواء كانت بينة بنفسها اولم يكن وان كان الظاهر من
كلام ارسطو ومن تتبعه من المفسرين ان وجودها بين بنفسه وان القول الذي للاسكندر
يوجد الابن سينا وسيأتي القول في هذا عند ذكر الطبيعة فارسطو كما قلنا يذكر
ما هي ثم يرقي من ذلك الى اعطاء الاسباب الاول ويعطي من ذلك ما يمكن في
هذا العلم وهي المادة الاولى والمحرك الاقصى واما الصورة الاولى والغاية الاولى
فلم يجد في هذا الجنس من النظر مقدمات مناسبة يمكنه منها الوقوف عليها فلذلك
ارجئ النظر في ذلك الى الصناعة الكلية وهي الفلسفة الاولى وانما ينظر في هذا العلم
منها في صور الاشياء المتحركة والغايات الموجودة لها من حيث هي متحركة فالغرض
من الغاية القصوى للانسان بما هو موجود هيولاني فقد تبين في هذا القول ما موضوع

موضوع

ل

من

هذا الكتاب وما غرضه ونحو التعليم المستعمل فيه ومرتبته وهي الحيل النافعة تصورها عند ورود
المتعلم على الصناعة وشروعه فيها النظر فيها وارسطو بدأ اولا بالبحث عن المادة الا
لانها اشهر الاسباب وهي التي رام اعطاءها من سلف من القدماء ولنتحر في ذلك
على عادته فنقول ان التغير بالجملة اولا صنفان احدهما ما يقال فيه انه يكون كذا
وكذا اصار وتغير كذا وبالجملة ما يقال في موضوع وهو شخص العرض والاخر ما يقال
فيه انه متغير وسكون بالاطلاق وهو شخص الجوهر فاما الاول فظاهر افتقاره الى الموضوع
الذي يجري منه مجرى الهيولى واما شخص الجوهر فقد تبين ايضا عند التامل افتقاره
الى الموضوع لانه ليس يكون شيء من الاشياء على الاطلاق ولا عن اي شيء اتفق فضلا
عن ان يكون من لاشيء على الاطلاق ونعني بقولنا ههنا لاشيء ما يدل عليه السلب وهو
العدم مطلقا فانه يظهر ان ههنا نسبة ذاتية بين الممكون وما منه يمكون ولو امكن
ان يكون اي شيء اتفق من اي شيء اتفق او من لاشيء على الاطلاق لكان قولنا
قبلا في الزنجار انه يمكون من النحاس كقولنا عن لاعالم يكون عالم وعن الليل يكون
النهار اي بعد كون الانسان لاعالما يكون عالما وبالجملة فكانت تكون هذه النسبة
الماخوذة في الممكون بينهما نسبة بالعرض واي ضرورة ليست بشرى كانت ترمو الى فساد
النحاس عند تكون الزنجار سوى ان الجنس لا يحيفان معافى مكان واحد ولو كان
هذا هكذا لكان هذا احرى ان لا يسمى تغيرا فما منه تكونا وذلك خلاف ما يعقل و
بالجملة فنسبة البين ان ههنا نسبة ذاتية بين النحاس والزنجار مثلا بها قيل في الزنجار انه
يمكون عن النحاس وان احد ما يقوم به الزنجار هو النحاس الا انا متى وضعنا انه انما
يمكون عن النحاس بما هو نحاس وشار اليه كانت تلك ايضا نسبة بالعرض لان
مهية النحاس تذهب والشيء الذي هو به موجود بالفعل ومشار اليه وما به تقوم
الشيء فينبغي ان يوجد فيه على جهة ما يوجد اجزاء المحدود فلذلك يلزم ضرورة
ان يكون في النحاس مثلا جزء ذاهب وهو صورته وهو الشيء الذي به صار النحاس
موجودا بالفعل وجزء باق وهو مادته الا انا متى وضعنا ذلك الجزء الباقي موجودا بالفعل

ويشار اليه واحدا بالعدد لم يكن ذلك تكونا بل استحالة فاما وجود المتكون وما منه تكون
واحدا بالجنس فليس يمنع من ذلك مانع كالطبيعة مثلا وما شابهها من الامور المشتركة للكائنات
الفاسدات ولا ايضا التحاس في الزجاج موجود على جهة ما وجد الاسطقسات في المتزج
والمركب منها وان كان مثل هذا يدعى ايضا تكونا وذلك ان هذا التحاس انما
يوجد في الاشياء التي تتكون من اكثر شيء واحد فاما وجود مثل هذه الهيولى في الاشياء
التي تتكون من شيء واحد فمستحيل لانه من المستحيل ان نقول ان الهواء موجود في النار عند
ما تتكون منه على جهة ما يوجد اجزاء السكنجبين في السكنجبين واما اي وجود هو مثل هذا الوجود
اعني وجود الاشياء الممتزجة في الممتزج فسنبين في كتاب الكون والفساد والفرق بين
الكونين كما قلنا ان هذا كون واحد من واحد وذلك كون واحد من كثير اعني مثل كون
السكنجبين من الخل والعسل فلهذه الاشياء التي قلنا يلزم ضرورة ان ينزل ان
ههنا موضوعا اقصى تحيل الكائنات الفاسدات ليس فيه شيء من الفصل اصلا ولا له
صورة كيفما وانه بالقوة والامكان جميع الصور وانه لا يتوهم من صورة اصلا لانه لو عرى
منها كان ما لا يوجد موجودا وان الامكان والقوة ليس في نفس جوهره بل موضوع
لها فان القوة والامكان ما يحتاج الى موضوع وايضا لو كانت القوة في نفس جوهره
او مهيئة لا بالعكس الى الصورة لكان ما بالقوة لان يكون بالقوة فان القوة حما تقال
بالاضافة وذلك بين ايضا انه لا يخلص بقوة دون قوة ولا عدم دون عدم لانه لو كان
ذلك لم يقبل جميع الصور ولكان ايضا يحتاج الى موضوع برأسه وهذا هو الفرق بين المادة
الاولى وبين المادة الخاصة لموجود موجود وما يحيط بهذا في هذا السبب انه غير متكون
ولا فاسد لانه ليس لموضوع تتكون منه ولا تفسد اليه اللهم الا ان يقال ذلك
بالاستعارة كما يقال ان الزمان استحال خلا اذا اريد بذلك الخمر الذي فيه وذلك ايضا بين
الى العدم اللاحق لغير القوة والاستعداد لوجه ما فان القوة والاستعداد هو متعلق
الموضوع لا مرا ما عنه ما عرض له عدم ذلك الامر والفرق بين العدم وهذا الموضوع
الاول ان العدم متى قيل فيه انه مبدأ التكون فبالعرض وليس كذلك المادة الاولى

فانها

فانها موضوعة للصور غايرة عنه تعاقب صورة صورة وعدم عدم وهذا هو الذي خفي على
من تقدم فالتبست عليهم الهيولى بالعدم وهذا الخ يتصور وقد تصور بالنسبة كما يقول
ارسطو ان نسبتها الى جميع الصور نسبة الخشب الى الفراشة وبالجملة نسبة المادة الخاصة
الى صورة خاصة لكن هذه النسبة التي بين الخشب والفراشة ليست من جهة ما الخشب موجود
بالفعل بل ذلك عارض له وهذا هو الفرق بين هذه النسبة وبين النسبة الموجودة للصور
الى المادة الاولى لان تلك النسبة بين ما بالقوة وما بالفعل من غير ان يعرض لما بالقوة
ان يكون فيه فعل اصلا وهذه نسبة ايضا بين ما بالقوة وما بالفعل لكن عرض لما بالقوة
ان وجد موضوعا ما بالفعل وذلك اخص بصورة ما ولم يخص المادة الاولى بصورة
اصلا فقد وجدنا اليقين بهذا السبب ما في طباعه ان يعلم والنقصان الوارد في
التصور الحاصل عنه هو من قبله لا منه قبلنا ولذلك ما قيل في الكتاب البرهاني انه
ينبغي ان لا يفتقر على ما دون اليقين في الاشياء التي يمكن وقوع اليقين بها
فاما في التصور فليس فيه بد من تخلف بعض طبيعة وبعض حس وههنا بان ان
جميع الاجسام في الجوهر مركبة من مادة وصورة فهذه جملة ما في هذه المقالة الاولى من
الاقاويل التعليمية على امر حزناها لكنا عرضنا في هذه المقالة التكلم
في الامور التي يجري مجرى الاصول والمبادي في هذه الصناعة وكل ما يتكلم في هذه
المقالة فهو بين بنفسه او كالبين بنفسه وانما يرشد فيه الى الجهة التي توقع اليقين بالشيء
فابتدأ وقال ان الموجودات منها صناعية ومنها طبيعية ومنها ما بين الحد والانفعال
فالصناعية منها كالكرسي والسرير وبالجملة فكل ما هو من فعل الصناعة والطبيعية
كالحيوان والنبات وكل ما هو من فعل الطبيعة فانه يظهر ان الاجسام الطبيعية
يفارق الاجسام الصناعية بان الطبيعية هي التي لها بانفسها مبدأ الحركة وسكون
والتي بالحركة والسكون منها التغير وبالسكون عدم التغير ومعنى قولنا مبدأ الحركة اي
لما من ذاتها ان تفعل وتتغير وتقبل الانفعال وهذه الموجودات الطبيعية اما
ان يوجد بسيطة جميع ضروب التغاير في واحد منها او يوجد بعضها في بعض مثال ذلك

الحيوان فانه يوجد فيه مبادئ جميع ضروب التغاير الاربعة اعني الفقط والنمو والاستحالة
والكون والفساد ومن الامور جميع البسيطة كذلك كالماء والارض فان هذه لا توجد لها
حركة النمو ويوجد سائر التغاير فاما الجسم السماوي فانه يظن وان هروب التغاير ممتنعة عليه
اكثر في المكان وكيف ما كان فهو داخل في الاشياء الطبيعية لكن ما ذكرنا به واذا
كان هذا كذا فالطبيعة اذا هذا وسببه لان يتحرك به وليكن الشيء الذي يستفاد فيه اولا
وبذاته لا بالعرض وانما قلنا اولا وبذاته لا بالعرض منها اشياء صناعية عليه هذا الحركيا
فيها بالعرض كالطبيب يبرئ نفسه وانما قلنا اولا لان بهذا اشياء صناعية عليه هذا الحركيا
فيها لا اولا كالسفينة تتحرك عن نفس الملاح ولذلك امكن في هذه ان يفارق فانا
بل يوجد في المبادئ الطبيعية المحركة ما يمكن ان يفارق فهذا احرانا نفحص عنه في هذا العلم
فانه قد يظن ان نفس الناطقة هذه حالها وكذلك بل يمكن ان يوجد فيها ما هو محركة من
خارج كما قال في الاجسام الصناعية وكيف ما كان الامر في ذلك فهو غير محل بها
وضع من بهنا من هذا الحد ولكن ما نقص عنه فيما بعد من ان بل المحرك في كل واحد
من الامور هو غير المتحرك ام شيء يتحرك ذاته كل ذلك غير ظاهر لهذا الحد اعني
في الاعتراف الاول بوجوده فقد ظهر مما قيل من هذا القول ان الطبيعة بهذا النحو من
الظهور الذي لا يمكن غيره وما الاشياء الطبيعية واذا كان الامر كذلك فان ابن سينا
متعسف على المشائين في قولهم ان هذا الحد انما هو للطبيعة غير بين بنفسه وان صاحب
الفلسفة الاولى هو الذي يتكفل بابطال الاشياء التي يلزم بها نفي وجود الطبيعة
وبالجملة ففي الاشياء البينة الوجود بنفسها فهو كما قال وان كان اراد بذلك ان
الطبيعة مجهولة الوجود كما هو الظاهر من قوله وان صاحب العلم الالهي يبرهن وجودها
فقد اخطأ وذلك ان تبرهنت فانما تبرهن من الامور المتأخرة التي في هذا العلم
اعني العلم الطبيعي ولا تبرهنت في العلم الالهي يوجب ان تبرهن من امور هي اقدم
منها واعرف عندنا وذلك غير ممكن واما اعطاء اسبابها في العلم الالهي فذلك
ما يمكن فيها فقد اخطأ بل وجود الطبيعة في الاشياء الطبيعية اذا صدرت عنها على

ط ههنا

بيان ذلك فانه ان كان اراد بذلك ان صاحب الفلسفة الاولى يتكفل م

بينة الوجود بنفسها مثل النحو الذي قلناه وبهذا المقدار الذي امكن بهنا تصوره وافهار به الاشياء الطبيعية م

التمام

التمام قيل انها على المجرى الطبيعي وبالطبع وقد يقال ما بالطبع على اعم من المجرى الطبيعي وهي
العوارض اللاحقة منتقبل المادة كالاصبع الزائدة وما اشبه ذلك فاما ان الصورة اعني
بسم الطبيعة من المادة وانها يقال عليها بتقديم وتأخير فذلك ظاهر لان الموجودات
الطبيعية انها هي بما هي بالصورة وهي التي تعطي موجودا موجودا وكمولها للوجود نصدر عنها
افعاله الخاصة واما المادة فمشتركة وايضا فكما يقول في الشيء انه صناعي بالصناعة
كذلك يقول فيه انه طبيعي بالطبيعة ونعني به بهنا المعنى الذي تعينه في الصناعة اعني
الصورة وكذلك يتبين ايضا ان صاحب هذا العلم ينظر في كليهما كما ينظر الطبيب في الصحة
وفي موضوع الصحة وبالجملة فاقول في هذه الصناعة النظرية كما قال في الصنائع العملية
الان نظر صاحب هذا العلم في المادة من اجل الصورة ونظره في الصورة انما هو
من حيث هو في مادة وغير مفارقة بالقول فصناعة الوجود وكذلك ينظر ايضا في جميع
اسباب الباقية لانه حيث ينظر المادة والصورة ينظر الفاعل والغاية بوجه لا
ان الفاعل والغاية والصورة في اكثر هذه الاشياء الطبيعية واحدة بالنوع وذلك
فيما يكون عن غير وبظهور المادة في الحدود المستعملة في هذه الصناعة تتبين الفرق بين
نظر صاحب هذا العلم ونظر التعاليمي وذلك ان كان ينظر ان في الاجسام في السطوح ان كليهما م
والخطوط والنقطة الا ان التعاليمي ينظر فيها من حيث هي مجردة عن المادة وفارقة لها بالقول
اذ كانت لا تظهر في حدود هذه الاشياء المادة اذا اخذت بما هي اجسام وسطوح
وخطوط وهذا هو الذي غلط قوما فظنوا انها مفارقة بالوجود واما صاحب العلم الطبيعي
فانه ينظر فيها ايضا من حيث المادة وبالجملة فانما ينظر في السطوح والخطوط من حيث
هي نهايات اجسام متحركة وهي لا نهاية وذلك بيّن ان كان من التعاليم اقرب الى
العلم الطبيعي كالخط الذي يستعمل صاحب العلم المناظر فانه ليس يستعمل الخط مطلقا
بل خطا شعاعيا وكذلك النسب العددية التي يستعملها صاحب علم الالحان فانه يستعملها
من حيث هي نسب لمسموعات محسوسة وبالجملة فان المادة يظهر فيما كان اقرب الى العلم
الطبيعي وتتفاوت ذلك بحسب مراتبه في القرب والبعد ممكن على حال ليس يظهر

المادة فى هذه كظهورها فى هذا العلم ولذلك اذا اشتركا فى مطلوب واحد اما ان يعطيا
فيبرهان سبب ووجود او برهان سبب فقط كان اعطاء بما ذلك من جهتين مختلفتين فصاحب
علم النجوم اذا اعطى السبب فى كرية الجسم السماوى مثلا وصاحب هذا العلم فان اعطى يقول
انما صار بهذه الصفة لانه لا ثقل ولا خفيف او لانه ما يشبه ذلك مما يكون
يعتقد فى هذا العلم والثانى يقول انه لها صار كذلك لان الخطوط التى تخرج من مركزه
الى محيطه متساوية او لانه يرى فيه شيئا ما تشبه بمنزلة القطب ولانه كما قلنا يظهر فى هذه
الموجودات ان لها فاعلا وغاية اما الفاعل الذى من اجله فالامر فيه بين كالمكون
والمحل والمنفعل فاما المحرك فانه فى المكان فقد نظر كما قلنا فانه قد نظر ان ههنا اشياء محركة
ذواتها وان المحرك فيها هو المتحرك واما السبب الذى هو الغاية ففى وجوده تشكك
وتفصاها ارسطو الا انه يظهر عنه بتصفح ان كل ما تفعله الطبيعة فانما تفعله لكان
شئ ما وان الغاية الاولى فى الكون هى الصورة فاما الغايات الثوانى فلعلها هى الصورة
لكنه يتخلص عنها فى غير هذا العلم ولذلك يقول ارسطو ان الطبيعة لا تفعل باطلا
والضاحك فى ذلك الطبيعة واحدة بل الطبيعة احق بذلك لان الضاحكة تتأخره عنها
وتتصل لها ولا من ان الطبيعة تفعل لكان شئ من الاشياء لكان ما تحدث عنها كحدوثه
على الاقل للاعم الاكثر وبالجملة فكانت ترفع الاسباب الباقية لان الاسباب الثلثة
يتبع الغاية بالضرورة ويلزم وجودها عنها ولذلك الاول ان من سبب الاضطرار فى سائر الاسباب
لا الغاية لالفى المادة على ما كان يراه كثير من قدماء الطبيعيين وانما كان عرض لهم ذلك
من اجل انهم لم يقفوا على السبب الذى هو الغاية وبالجملة ينبغى ان يعتقد ان الحال فى الامور
الطبيعية كالحال فى الامور الصناعية فكما ان اللبن والجارة انما وجدت فى البيت من
الاضطرار لكان صورة البيت كذلك المادة والامور الادية انما وجدت من اجل الصورة
وذلك ظاهر عند التامل اذ كانت هى الغاية الاولى فى الكون ولو كانت الصورة من ضرورة
المادة لما كان منها فاعل كما يرى ذلك كثير من قدماء الطبيعيين ولكان مبدأ الامور الطبيعية
الاتفاق فقد تبين من هذه الفصول ان ههنا اسبابا اربعة على جهة الارشاد لا على

جهة البرهان وان صاحب العلم الطبيعى يطلب ان يعطيها فى موجود موجود وليس يقتصر
على الفرنية منها دون ان يعلم قبل ذلك البعيدة المشترك وذلك فيما يمكنه منها فى هذا العلم
وهى المادة الاولى والمحرك الاقصى اذ كان احدهما هو السبب الاقصى فى التحريك
والآخر فى التحرك والانفعال وهما جهتان فى الاشتراط المأخوذ فى نظر صاحب هذا العلم
فى الموجودات وليست لذلك الصورة الاولى والغاية الاولى فلذلك لا يمكنه اعطاؤهما فى هذا
العلم والعجب من ابن سينا حيث يقول انه يجب على صاحب هذا العلم ان يتسلم وجود المادة
الاولى من الفلسفة الاولى وليست ههنا الضرورة التى يتسلم بها صاحب علم عين علم اخر
شيئا ما ويلزمه مثل ذلك فى المحرك الاول والسبيل الى بيان وجوده الا فى هذا العلم
ولو كان اراد بذلك ان صاحب العلم الالهى ينظر فيها من حيث هى موجودة ويعطى اى وجود
وجودها كما يفعل بالمحرك الاول لكان الغرض قد قال وهو ابا كثير اكثر شكوك هذا الرجل
على المتأخرين او تممت قوته من هذا القبيل كمثل ما تقدم من قوله فى الطبيعة ولانا قد قلنا
ان ههنا اشياء توجد عن البخت والاتفاق فينبغى ان يبحث عن هذين السببين وينظر
على ما داخلان تحت احد الاصناف الاربعة ام بما خارجان عنها وان وجد البخت احد
اصناف الاسباب الاربعة فهل ذلك بالعرض ام بالذات فنقول ان ما يكون بالاتفاق
ومن التقاء فليس هو من الاشياء التى هى بالاضطرار ولا من الاشياء التى يكون عن الاكثر
وانما يكون على الاقل وما يحدث على فانه يعرض ما يحدث على الاكثر وليس كل ما يحدث على الاقل
بل ما كان منها حادثا عن الاشياء التى تكون بفعل الكان سبب ما وغاية حتى اذا فعلت
تلك الاشياء تلك الغايات التى توجد عنها على الاكثر تلك الغايات ووجدت عنها
اشياء اخر بالعرض قلنا ان ذلك من التقاء انفسها وان فاعل ذلك البخت والاتفاق
ومثل ذلك انا نرى الاشياء الطبيعية فكلية سقطت فشرخت راس انسان وانا نرى
الاشياء الاختيارية فكثيرا ما يحفر بئرا فيصادف كنزا فانه لا سقوط للمسمار ولا طلبها للكنز انما
كانت سببا بالذات لشرخ راس زيد ولا الحفر كان سببا لوجود الكنز الا بالعرض
فيكون الاتفاق على هذا داخلا فى صنف السبب الفاعل لكن بالعرض لا بالذات والفرق

بين الاتفاق وسايرالاشياء التي تعد اسبابا بالعوض ان تلك هي امور تعوض للاسباب
التي بالذات كما يعوض للطبيب عند ما يعالج ان يكون عجميا او عربيا فان نسبة العلاج
اليه من حيث هو متصف بمثل هذه الصفات هي نسبة بالعوض وليس كذلك الاتفاق
فان السبب بعينه الذي كان موجودا لشئ ما بالذات ووجد الان لشئ اخر بالعوض
وكيف ما كان فهو تابع لما بالذات ومتاخر عنه اذ ذلك شان ما بالعوض ولذلك
لا يحيط به معرفة ولا يطلب بهذا النحو من الاسباب في صناعة اذ كانت غير محصلة الوجود
في نفسها وكان الذي يقال انه حدث من ملاقاته اعم مما يقال فيما انه حدث بالبحث
والاتفاق لان جودة الاتفاق ورداءته ينبيان لا الافعال الاختيارية اذ ستى ذلك
سعادة ما وبئس شقاوة ما وما يقال انه حدث من ذاته نعم ما بالاختيار وما بالطبيعة
فهذه جمل ما في هذه المقالة وهي الاشياء التي تجري مجرى الاصول الموضوعة للنظر في
هذا العلم وقد كان الترتيب الصناعي يعطي ان يقدم القول في هذه الاشياء على
النظر في المادة الاولى لكنه فعل ذلك ارسطو للسبب الذي ذكرناه

هذه المقالة يتضمن القول في الحركة وما لانهاية وابتدا فيهما بالضرورة الداعية الى التكلم
في هذه النواحي العامة والفحص عنها لان اخر ما بين في هذا الكتاب هو المحرك الاول
وهو مضطر في الفحص عنه الى الفحص عن هذه الاشياء فابتدا فقال لما كنا قد اخذنا
حد الطبيعة الحركة فقد ينبغي ان يعرفها ولما كان يظهر ايضا ان الحركة من الامور المتصلة
فقد ينبغي ان يعرف طبيعة المتصل ولما كان المتصل يلزمه ما لانهاية وهو ان حده كان
واجبا ايضا ان يتكلم فيه ولكن يلزمنا ايضا القول في الزمان والمكان لان الموجودات
المتغيره من ضرورة وجودها الزمان والمكان وبالجملة فقد يلزم صاحب هذا العلم النظر في
النواحي العامة للموجودات الطبيعية والخلا وان لم يكن من النواحي العامة وانما
منشا القول به التخيل فقد يظن به المشاركة بهذا الوهم لجميع من اول الامر انه عند الفحص
عن المكان ما هو ينبغي الطلب اليه اولا ولما النهاية المحيط بما هو المكان على ما يتقدم
الطلب لاجزء المتقيض بالطبع ولذلك الاولى لجب غرضنا ان نبتدئ عنه الفحص عن

المكان ونبتدا على عادة من القول في الحركة فنقول ان حد الحركة وان كان
فهمه عسيرا على ما يقوله ارسطو فهو من الحدود المعطاة بامر الطريقين المحدودين في انا لو طبيقي
الثانية اعني طريق القسمة او طريق التركيب وبالجملة فليس فيشئ من حدي محمودا بران وبتة
بران ولاجل هذا اجزائه مجهولة الوجود حتى يكون نتيجة بران ولذلك الاولى ان يسلك في
استنباط طريق القسمة فنقول انه قد يظهر انا لسنا نقدر ان نرتفعا كثر من جنس واحد من
الاجناس العشرة بل كم انا في الاين وهي السماء نقله وفي الكيف وهي السماء استحالة
وفي الكم وهي السماء نموا ونقصا ولنتزل ههنا ان المسمى في الجوهر كونا وفسادا حركة
لا ان بين هذا فيما بعد وان كان قد يظهر من امرها انها ما يقال في موضوع لا على موضوع
لكنه ينتزل الامر ههنا على ما يصفه ارسطو وعلى ما هو المشهور من امرها الى ما بعد واذا ظهر
انها داخلة تحت مقولة الكم من واحة فبين ان جنسها العالي هو الموجود ولان الموجود
موجود ينقسم الى ما هو بالفصل والكمال المحض والى ما هو بالقوة والامكان المحض والى
ما هو متوسط بينهما وهو كالمؤلف مما بالكمال ومما بالقوة فاذا من كل بقسط فهذا
القسم هو الذي كان قد افضله القدماء عند النظر في امر الحركة ولذلك خفي عليهم حدها فبين
عند ذلك ان الحركة داخلة تحت هذا الجنس المتوسط وانه منطو عليها ولذلك
حدها ارسطو بانها كمال ما بالقوة من حيثه ما هو بالقوة وانما اشترط من حيثه ما هو بالقوة
لان فصل الحركة الخاص الذي يحفظ وجودها على حيثه ما يحفظ فصول الموجودات وجودها
لان الكمال كما قلنا صنفان اما كمال محض لا يكون فيشئ من القوة اصلا وهو نهاية الحركة
الذي اذا بلغته انكفت وفسدت وذلك مثل الابيض تحرك لا ان يصير اسود والحلو
تحرك لا ان يصير حامضا لا واما كمال يحفظ ما بالقوة ولا يوجد الا بوجود القوة محفوظة به وهذا
هو المعنى المسمى حركة ولذلك قد يظهر ان الحركة من الامور المتصلة لانها متى وقفت وبعين
منها جزء يمكن ان يشار اليه فقد بطل فصلها الخاص بها ووجد الصنف الاخر من الكمال
المحض وان تحركت بعد فانما ذلك من حيثه ما هو اخر وبالجملة هي حركة اخر وبين
اذا كان جنسها الموجود ان هذا الحد من الحدود المشكلة وانه من اصناف الشكلة ما يقال

بتقديم وتاخير وللاستيعاب اذا وجد في كل جنس من انواع من التغير متقابلان وذلك مثل الكون والفساد في الجوهر والنمو والنقص في الكم والابيضاض والاسوداد في الكيف وما كان من الحدود بهذا شانه فليس يكتفي منه بهذه المعرفة دون ان يقال في معنى معنى ما كتة مفردا فذلك سيقال فيما بعد في جنس جنس من اجناس الحركة اما النقلة ففي كتاب السماء والعالم والنمو والنقص والكون والفساد ففي كتاب الكون والفساد ولكن يكفي بهنا من معرفتها هذا المقدار من التصور اذ كان الغرض في هذا الكتاب التكلم في الامور العامة فقد ظهر من هذا ما هي الحركة باطلاق وكان سلوكنا لها اذ هذه انما من المحولات الدائمة المنسبتة التي بين اجزاء احد ما وقد يمكن ان يبين ذلك على جهة اخرى منطقية واعني بالمنطقية الاقاويل الصادقة العامة التي ليست نخاصية ولا مناسبة فوذلك انه يظهر ان للاشياء كلها طبيعية كانت او صناعية كما لا حين ما تنفصل حافظا للانفصال وكما لا يتم حين الاتصال والتغير فان المبنى له كما لان حين ما بين من جهته يمكن ان يبين ويوجد له الابتداء زمانا ما وكما حين يصير شيئا فانه للابتداء كان قبل ان تحرك الحجارة واللبن ولا بعد ان فرغ البيت لكن فيما بين ذلك فالبنيان اذا كمال المتبنى من جهته ما هو متبن وذلك الجهة كما المتدجرج بما هو متدجرج والتعلم كمال المتعلم بما هو متعلم وبالجملة نحصيل من هذا الاستقراء ان الانفعال كمال المنفعل بما هو منفعل فالحركة كمال المتحرك بما هو متحرك وبين ان وقوفنا على حد ما من هذه الجهة انتقل الينا من امور عامة غير مناسبة بخلاف ما كان الامر في البيان المتقدم فحتى ما قيل فيه ايضا ان تعليم منطق والفصل الذي اخذه منها في حد ما هو من جهة الموضوع وهو بالجملة اشهر من الحركة وابين ولذلك اخذه في حدها واما التغيرات الخاصة فالان فليتبين بحركة اولا يوجد فيها القوة حافظة لكما لها زمانا ما بل انما توجد بامر الحاين وذلك اما بالكمال المحض او بالقوة المحضة كالذي اليمين وليسارا او ذي اليسار حر يمينا ولذلك ليس في المضاف حركة ولا تغير انما في بعد فهذا هو القول في الحركة على غاية ما امكننا من الاجمال والبيان وقد

بقي علينا من مطالب هذه المقالة ما لا نهاية وهذا النظر في ذلك ان نقسم اولا كم وجه يقال ما لا نهاية وهو يمكن ان يتصور على وجوه احدها ما لا يمكن ان يؤخذ منه شيء البتة والاعظام نهاية بل هو محمد بالفصل الى غير نهاية وذلك ما كان من الموجودات غير متناهية الاحاد بالفصل فهذا احد ما يمكن ان يتصور غير موجود ما لا نهاية والوجه الثاني كما يقال في المقدار انه منقسم الى غير نهاية بمعنى ان اي جزء اخذ منه فانه يمكن ان ينقسم وذلك الى غير نهاية لا بمعنى ان ينقسم بالفصل الى اجزاء غير متناهية بل بمعنى ان الانقسام فيه يحفظ ما بالقوة دايما كما يحفظ الكمال القوة في الحركة وعلى هذا الوجه يقال في المقدار ايضا وفي العدد انه غير متزيد الى غير نهاية بمعنى انه اذا اخذ من الزمان عددا اخطط ما اي عدد كان او خط كان امكن ان تزيد عليه وذلك دايما لا كل وعلى مثل هذا ايضا يقال في الحركة والزمان والكون والفساد فانه يمكن ان يتصور ما لا نهاية يتبين على وجوه احدها ان يكون الحركة والزمان حادثين ثم اي جزء وجد منه امكن ان يوجد بعده الى غير نهاية وهذا لاي ذهب اهلاطون في تكوين العالم ثم القول بازليته والوجه الثاني ان يكون ايما جزء وجد منه في الزمان الحاضر وجد قبله جزء وبعده جزء كما يرى ذلك ارسطو فيكون معنى رفع النهاية على هذا الوجه هو عدم الموضوع ما شانه ان يوجد بالوجود ما من غير اضافة الى المستقبل او الماضي لان على ذلك الوجه الاول انما عدم الموضوع ما وجد له من الماضي اعني النهاية والوجه الثالث عكس الوجه الاول وهو ان يكون اي جزء وجد منه في الحاضر وجد قبله جزء وليس يوجد بعد اي جزء فرض في المستقبل جزء بل يتناهى ويمتنع ان تخصص عنه واحد واحد من هذه المعاني بل هو موجود ام لا وان كان موجودا فمن ماذا وجوده وعلى ماذا وجوده وقد يقال ما لا نهاية على طريق الاستعارة على وجوه احدها ما لا شانه ان يقبل النهاية اصلا كما يقال في الصوت انه غير مرئي والنار في يفوت الحس ادراكه او لا يمكن سلوكه كما يقال في البحار انه غير متناه لكن هذه المعاني خارجة عما قصدنا اليه بالفحص ههنا وانما نذكر على وجه التحديد من تغليظ ما يدل عليه اسم المشترك فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول انه

فربطل ان ليس يوجد عظم والاعداد غير متناهية فرجبة ما يوجد بالفعل وذلك ان كل عدد يفرض
بالفعل فيمكن ان يزاد عليه عدد اخر فيكون مالا نهاية له اعظم مما لا نهاية له وايضا
فان كل عدد فهو اما زوج واما فرد وكل واحد منهما متناه فكل عدد فهو متناه و
بالجملة فكل نوع يفرض بالفعل من انواع العدد فهو واحد بما هو ذلك النوع والواحد
اليه نسبة وكذلك بين ايضا ان لا يوجد عظم غير متناه بالفعل وذلك ان كل عظم
اما ان يكون خطا او بسيطا او جسما والخط كما قيل فيما وجد انه نهاية تقطعان
والبسيط هو الذي نهايته خط او خطوط والجسم هو الذي نهايته سطح او سطوح
وبالجملة فقولنا مالا نهاية وموجود بالفعل يظهر عند التامل انها متناقضان لان
مرجبة ما هو بالفعل قد وجدت جميع افراده حاصرة تام وكل متناه وكذلك
ما يحد ارسطو مالا نهاية بانه الذي يوجد ابدا شئ خارج عنه لكن هذا الطلب ليس
مما يخص هذا العلم وانما الفحص المناسب له هل يوجد هنا جسم طبيعي غير متناه على ما كان بعض
متاخري سلف غرقه ما في الطبيعيين فنقول ان وجد هنا جسم طبيعي غير متناه فهو جميع فاما
ان يكون بسيطا او مركبا لكنه ان كان بسيطا ووضع غير متناه في جميع اقطاره ولم يوضع
متحركا دورا فليس يمكن اصلا ان يتحرك ولا يسكن لانه ليس يكون لامكان يتحرك
اليه ولا يسكن فيه ولا يقال فيه انه ساكن او متحرك الا على جهة ما يقال ذلك
في النقطة وبالجملة فيما شانه ان لا يقبل الحركة والسكون وما كان بهذه الصفة
فليس جسما طبيعيا ولا فيه هذا تغير اصلا فاما انه يلزم ان يوضع غير متناه في جميع اقطاره
فهو بين مما قبل لما كان الجسم هو الممتد في جميع الابعاد الثلثة لزم ضرورة ان يوضع
جسم غير متناه بما هو جسم ان يكون غير متناه في جميع اقطاره لانه متى وضع متناهيا
في واحد منها كان عدم التناهي له بالعرض وغير ضروري لان الحكم على بعد واحد
من جهة ما هو بعد بالتناهي او اللاتناهي حكم على جميع الابعاد فلذلك يلزم ضرورة ان
ان يوضع غير متناه في جميع اقطاره وكذلك ايضا يلزم ليس بدون هذا ان لم يوضع
غير متحرك دورا فان التحرك دورا يتحرك بجميع ابعاده كلها معا وتتم دورته بجميع ابعاده

في زمان متناه وبتي فرض غير متناه لزم ان يقطع مسافة غير متناهية في زمان متناه وبين
فيما بعد ان هذا ممتنع فقد تبين من هذا القول صحة ما اخذناه مشترطا في المقدم في هذا القياس
الشرطي الاتصالي الذي انتزعناه بكذا لزم التالي المذكور وهو انه لا يكون فيه ان يكون
ولا يتحرك وذلك تحرك بالجملة فوضع جسم بسيط غير متناه سواء كان ذلك في جميع ابعاده
او اثنين منها او واحد اذا وضع غير متحرك دورا تم لان كل متحرك على استقامة متحرك
ولا شئ ومكان الكل والجزء فيه واحد فانه حيث يتحرك مدرة واحدة هناك
يمكن ان يتحرك جميع الارض وحيث يمكن الجزء هناك يمكن الكل ولو وضع جسم ما
لا نهاية له على هذا الوجه بحركا اذا انتزعناه خارجا عن مكانه من الجهة التي هو منها متناه لزم
ان لا يكون مكان الكل والجزء واحد لان الكل لو اوتي كيف ما فرض غير متناه لم يمكن له مكان
اصلا لانه ليس يكون له نهاية يحيط به مكان حتى يكون حركات الاسطقسات ليست للاماكن
محدودة وسيبين هذا اكثر اذا تبين ما هو المكان لكنه من الظاهر انا ان الاماكن متناهية
والا لم يمكن ان يتحرك شئ مالا نهاية له لانه انما يمكن من جهة ما يتحرك الى متناه
واما ان وضع الجسم غير المتناهي مركبا على ما كان كثير من القدماء يرونه الكل لزم ان يكون
مركبا اما من بسايط غير متناهية العدد في النوع وكل واحد منها متناه في العظم او من منها
واحد غير متناه في العظم ويكون متناهيا بالعدد في النوع فيلزم الخلف المتقدم لكنه متى وضع متناه
من بسايط متناهية في العظم وغير متناهية في النوع لزم ان يكون الانواع المكان غير متناهية
فيكون تلك انواع الحركات غير متناهية لان اختلاف انواع الحركات وتناهيها هو
الذي اوقفنا على اختلاف انواع الاين والحركات البسيطة كما قيل قبل هذا الا الوسط
واما من الوسط واما حول الوسط اما الاثنان منافيان وجودهما هذا رد الارض واما
التي حول الوسط فنبين انها موجودة طبيعية بسيطة وذلك في السماء والعالم وبالجملة فليس
يظهر من القسمة الوجه ان هناك حركات بسيطة غير هذه الثلثة سواء كان لكل حركة منها
جسم بسيط او لم يكن فمتى انتزعنا جسما بسيطا لزم ضرورة ان يتحرك بواحدة من هذه الحركات
فالاجسام البسيطة اذا متناهية باضطرار والمركبة من المتناهي متناه فاما انه ليس يمكن

ان يوضع هذا الجسم الغير المتناهي مركبا من بسايط غير متناهية العدد بالشخص وان كانت متناهية
بالنوع فسنبين ذلك في السماء والعالم لانه حينما يبين هناك انه لا يمكن ان يوجد
من اجزاء العالم اثنان بالشخص فقد يمكن ان يبين ذلك بالجملة المنطقية المتقدمة وقولنا
انه اذا تمى وضع عظم مركب من اجسام غير متناهية العدد بالشخص كان ذلك او بالنوع
لزم ان يوجد عظم غير متناه بالفعل لانه يلزم ان يكون الاجزاء التي تركب منها الجسم الغير المتناهي
متماسة والا لم يمكن المركب منها مركبا فان قيل فلعله يمكن ان يوجد اجسام لا نهاية لها
بالعدد غير متماسة على ما كان يرى انكساغورس في الخليط فهذه الاجسام يلزم ضرورة اما
ان تكون واحدة في النوع او تكون محاسة وتتركب الاين واحدة البتة انها توجد في
العدد غير متناه وان وجدت غير متناهية في النوع لزم الخلف المتقدم فقد ظهر بهذا انه لا يوجد
جسم غير متناه لا مركبا ولا بسيطا وذلك ما قصدنا بيانه فاما ما يقال فيه غير متناه بالقوة
وهو الذي يوجد ابدا شيء خارج عنه في الكم وذلك اما في الزمان كانقسام المقدار الى
غير نهاية واما في الوجود كالحركة والزمان والتكون والفساد سايرا ما يقال عليه انه غير
متناه من الوجوه التي عددنا فانه ممكن الوجود وما امتنع من تلك الاقسام لم يمتنع من
هذه الجهة بل من الجهة الاولى سنبين فيما بعد كون الحركة والزمان متناهية من احد
طرفيها وغير متناهية من الطرف الاخر فان ذلك ممتنع عند ارسطو وان كان قد ظن
قوم ان وجود ما لا نهاية له في الحركة والزمان ممكن بالقوة في المستقبل وممتنع في الماضي
وسكوا في ذلك بحجج واهية منها انهم قالوا ان ما وقع في الزمان الماضي فقد وجد وصار
الى الفعل وحكم ما بالفعل وما بالفعل متناه وهذه مغالطة وذلك ان صاحب
هذا الوضع ليس يضع انه وقع في الزمان الماضي شيء لا نهاية لها وانما يضع انه وقع
في الزمان الماضي اشياء متناهية وقيل تلك الاشياء اشياء
وذلك لغير نهاية وفرق كبير بين ان يضع ما لا نهاية له من الاشياء انفسها او في
بعضها قبل بعض كما ان فرقا كثيرا بين ان يضع ان المقدار ينقسم الى مقادير لا نهاية لعددها
وان يضع ما لا نهاية له من الانقسام لان المقادير انفسها فان الواحد ممتنع والاخر ممكن

وايضا ما دخل في الوجود الماضي فقد انقضى وما انقضى فقد ابتدا فاما ما ليس له مبدا فليس له
انقضاء فاذا وضع ان الزمان الماضي ليس له مبدا لم يصدق عليه انه قد دخل في الوجود
فلزم ان يكون لا انقضاء وذلك ان كل ما له انقضاء فله مبدا وما لا مبدا له لا انقضاء
له وذلك ما لا نهاية له فلا مبدا له ولذلك من يقول ان الزمان يمكن ان يكون غير
متناه في المستقبل ولا يمكن ان يكون غير متناه في الماضي لم يلزم الاصل المعروف
بنفسه في ذلك وهو ان ما له مبدا فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدا وبهذا
يحل الشك الذي يقولون فيه ان كانت الاكات التي في الشهر المتاخر اكثر من
الاكات التي في الشهر المتقدم فالاكات متناهية فان الاقل والاكثر انما يصدق
على ما له مبدا فاما ما ليس له مبدا فليس فيه لا اقل ولا اكثر كما قال فما ليس له نهاية
ولنرجع الى الكتاب فنقول وضنا انهم يجعلون تلك الحوادث الموضوعة غير
متناهية في الماضي بعضها ضروري في وجود بعض وبالجملة فكان بعضها اسباب
لبعض فيلزم على ذلك تناهيها سواء وجدت بالقوة او الفعل ولكن نقول
ان الامر لم يكن كذلك لو كانت تلك الكاينات بعضها اسبابا لبعض
بالذات لكن ليس الامر كذلك بل وجود ما لا نهاية فيها من قبل المحرك الاول
الذي لم يزل محركا وسنبين فيما بعد ان وجود الغير متناه بهذا الصفة اعني بالقوة
ضروري لا ممكن فقط وقد يمكن ان يقع اليقين بذلك في هذا الموضع في الزمان
فان متى انزلنا الزمان متناهيا من احد طرفيه اعني الابتدا لزم ان يكون متكونا
من تلك الجهة والمتكون بما هو متكون يلزم ان يتكون في زمان او المتكون هو الكائن
وجد بعد ان لم يوجد وذلك متى فرضناه متناهيا من اخره لزم ان يكون فاسدا
والفاسد يلزم ان يكون بعده زمان يثبت فيه فاسدا وبالجملة فالقبل والبعد
لا يوجدان كما يقول ارسطو وهذا ظاهر بنفسه وسنبين هذا فيما بعد على وجه اتم واما
وجود هذا في الحركة فهو اخر ما يبين في هذا الكتاب وقد يمكن ان يظهر ذلك على قرب
اذا وقفنا على ان الزمان عارض للحركة وان الحركة ماخوذة في حده على جهة ما فرضه

الموضوعات في حدود اعراضها الذاتية ولذلك يمكن ان يقع اليقين مثل هذا في العدد
واما المقدار فان التزيد فيه قد يظن انه ممكن الى غير نهاية وارسطو يابى ذلك لان
التزيد فيه هو تزيد في صورة واحدة فلو امكن التزيد فيه الى غير نهاية لامكن وجود
صورة غير متناهية لانه اذا لم يمكن في طبيعة الشيء الواحد قبول النهاية فهو غير متناه
بالفعل وانما سوى قوم في ذلك بين العدد والمقدار لانه قد يظن انه من المعلومات
الاول انما هي وضعنا عددا اما ومقدارا اما امكننا ان نزيد عليه ذلك دايما فالجملة
فتزيد المقدار الى غير نهاية هو احد الاوضاع التي يستعملها المهندس فيما يزعم
قوم وارسطو يرى انه ليس يمكن في المقدار ان تزيد الى غير نهاية كما يرى في العدد
الان نقص منه بقدر ما يزيد وقد بينا هذا في غير تقدير هذا الموضع واما
في انقسام المقدار الى غير نهاية فسنبين في السادسة لان ههنا وقتا يضعون
المقدار منولفا مما لا ينقسم واما العدد فظاهر انه ليس يمكن ان الانقسام الى غير نهاية
فقد ظهر من هذا القول في جميع المعاني التي يقال عليها ما لا نهاية ما منها ممكن الوجود
وما منها ممتنع وبقي علينا ان نبين عما ذا وجود الموجود منها ولما ذا وجوده وان
كان ذلك التي يعلم ما بعد الطبيعة فنقول ان هذا النوع الممكن الوجود مما يقال
عليه لا متناه انما وجوده كاملنا بالقوة والامكان وان يكون التزيد فيه والانتقاص
دايما يحفظ ما بالقوة وما هو بهذه الصفة فانما ينسب الى المادة لان القوة عارضة
لما على ما تبين وايضا فان التناهي انما هو بالصورة وتابع لها والمادة لما كانت
غير محصورة بالذات لم يمكن لها نهاية لكنها بل متى حصلت فيها صورة امكنه
ان يفارقها ويحلها صورة اخرى وذلك ممكن الى غير نهاية بما هي مادة
في الماضي والمستقبل ولذلك طال في انقسام المقدار وتزيده الى نهاية فانه
انما عرض له ذلك في الذهن من جهة المادة لان الصورة باقية على حالها ولذلك
امكن في العدد ان يتزيد الى غير نهاية فاما ان ينقسم الى غير نهاية فلا لانه مركب
من احاد وينتهي بالضرورة الى الواحد والواحد بما هو واحد انما هو بالصورة ولذلك

ليس ينقسم اصلا بل هو اكثر شيء تبرءا عن المادة فاما الكثرة والتزيد فيه قبل المادة
وعالم ويعد البقاء للكائنات بهذا الجزء من الوجود فلا لافضل لانه لما كان الارسطو
ما ليس بازلي وكان مالم يمكن بقاؤه بالشخص الافضل ان يكون بهذه الحال وان
يبقى بالنوع ولذلك جعل مثل هذا الوجود سرمديا لا يكل ولا ينقطع وبهذا انقضى
في هذه المقالة

هذه المقالة تتضمن القول بالمكان والخلاء والزمان

ولنبدأ بالقول في المكان على عادته فنقول اما ان المكان شيء موجود فذلك
بين بنفسه فانه يظهر ان منها محمولات ذاتية لا يليق الا بالموجود كقولنا ان
المكان منه فوق ومنه اسفل وانه الذي ينتقل اليه الاجسام بالطبع ويسكن
فيه وانه يحيط بالمتمكن وانه يفارق المتمكن وانه لا اعظم ولا اصغر من المتمكن
واما الفحص منها عما ذا هو ولمن نظر في ذلك من هذه المحمولات الذاتية وتامل
فيها ما يحمل عليه من جهة ما هو جزء مهيته له فان الفيناه اجرياه مجرى المبدأ البرهاني
وحصلنا الجزء الاخر من اجزاء الحد ان لم يمكن بينا بنفسه وكان مما يمكن بيانه
بالجزء الاول بمجرى نتيجة برهان فنقول اذا تاملنا المحمولات الاول التي عددنا
للمكان لم نجد فيها شيئا خاصا يحمل عليه من طريق ما هو جزء مهيته الا ولنا فيه
انه يحيط لان الفوق والاسفل من فصول المتصل لا من فصول المقوم ويشبه
ان يكون فصل المقوم انه محيط واذا تامل بهذا ادنى تامل ظهر من غير وسط ان
المحيط بما هو محيط هو نهاية الجسم الخاصة التربية التي من خارج وذلك اذا اشترط
في المحيط ان يكون غيرا وان يكون خاصا لان الاين كما قيل منه ما يقال تقديم
وتاخير والطلب ههنا انما هو عن الاين الحقيقي لا المشترك فان زيدا مثلا
انما هو السب من اجل انه في معقر الهواء وهو في الدار من اجل انه في البيت فمن
ينسب في وجوده الى العالم وافاقه من اجل كونه في مكانه الاول واذا كان
هذا هكذا وغير مترتب هذا البرهان كان حد المكان انه النهاية المحيطة ومن ههنا يظهر
ان المكان ليس هو الفضاء والبعد الذي بين النهايات المحيطة الذي كان يجوز

مفارقته قوم وهو المدلول عليه باسم الخلا لان ما كان بهذا السبيله فليس بمحيط بل ان
كان ذلك ممكنا اعنى وجود بعد مفارق فذلك عارض للمكان وايضا فقد يمكن
ان يبرهن وجود هذا الخلا بامر آخر برهانى مطلق والذى يجمع من هذا البرهان هو اكمل الحدود
وهو الذى يسميه ارسطو فى الحقيقة برهانا متغيرا فى الوضع لان منه تعرف مهية الشئ
بسببها وهو ان المكان هو الذى ينتقل اليه الاجسام على جهة التشوق اذا
كانت خارجة عنه وتسكن فيه اذا بلغته على جهة الملاءمة والشبه وما بهذه
الصفة فهو نهاية جسم محيط فاذا جعل ترتيب هذا البرهان كان حد المكان التام
انه النهاية المحيط بكونها مستكملا للاجسام المتحركة وغاية لحركتها فهذه هى الطريق
التى يمكن ان يبين بها ان المكان هو النهاية المحيط من غير ان يعرض لابطال
ما يدل عليه اسم الخلا وهو القول ببعد مفارق لكن لما كان هذا الرأى مما يكاد
يقع عليه الفكرة اولا عند النظر فى المكان وكان الطلب فيه اولا كانه ينقسم
الى النهايات والفضاء على جهة ما ينقسم الطلب الى جزئى النقيض فى جميع
المطلوبات كان من الواجب ان نحيله احد الاطراف الموضوعة فى قياس شرطى
منفصل ونحيل الاطراف الاخر مما يظن بها انها ايضا مكان وبالجمله ما يقع عليه
الفكرة اولا لانه ليس يوجد منها للمكان مقارنات بالطبع فنقول ان الذى
يقع عليه الظن من جميع ما يقال عليه ان شيئا ما فى شئ ما هو اربعة اشياء اما
كالصورة فى الهيولى مثل قولنا التمثال فى الخشب والثانى كالهيولى فى الصورة
مثل قولنا الخشب فى الكرسى والثالث وهو الاشهر كقولنا الماء فى القدح
وهذا يمكن ان نعم على ضربين احدهما ان يكون الماء فى الفضاء والبعد الذى بين
نهايات الاناء على ان يكون البعد مفارق والاخر ان يكون الماء فى نهايات
الاناء ولا يجوز ان يكون بهذا لك بعد مفارق اصلا فهذه الاوجه التى يمكن
ان يقع عليها النظر بان الشئ ينسب الى المكان باحد وهو الظن انه لا يمكن ان
يقال ان الشئ فى المكان على وجه سوى قولنا فى نهايات الاناء اما القسم

الاول وهو ان يكون الشئ كالصورة فى الهيولى فيكون المكان على هذا بهيولا فاما امتناع
ذلك بين والا لكانت النقلة كونا وفسادا وذلك المحال فى القسم الثانى
والذى ينبغى ان نفرد الفحص عنه منها هو النهايات والبعد فنقول ان من الزمنا
ابعادا مفارقة سوى بعد الجسم المتمكن وسواء كانت هذه الابعاد مما يمكن ان
يخلو عنه جسم على مذهب من يقول بوجود الخلا مطلقا او لا يمكن ذلك فيها بل انما
يوجد ابعاد الاجسام ومقترنة بها الا انها ابعاد قابلة بذاتها سوى ابعاد الجسم
المتمكن لزم هذا الموضع محالات كثيرة منها انه امكن ان يوجد البعد بالفعل بعد خلوا
من جسم وفى غير مادة فيمكن ايضا فى النقطة وذلك لان نسبة النقطة الى الخط هى
نسبة الخط الى السطح والسطح الى الجسم فلذلك يلزم ضرورة متى فارق الجسم الابعاد
التى هى المنتقم اليها وهى ماخوذة فى حده بجهة ما ان يفارق السطح الجسم واذا
فارق السطح ان يفارق الخط السطح واذا فارق الخط ان يفارق النقطة
والنقطة كما قيل هى نهاية الخط فيمكن على هذا الانزال فى النهايات ان يفارق
الشئ الذى له نهاية وكيف يكون ذلك والوجود لها انما هو فى هذه الهيئة
وهذه الابعاد انما امكن فينا ان نفارق بالقول اذا اخذت مجردة من حيث هى ذوات
لا من حيث هى نهايات كما يوخذ المهندس فيجدها فى الذهن ويقول فى حد
النقطة مثلا انها شئ لا جزء له وذلك يعين فى سائرها لانه ليس تظهر فينا اذا نظرت
بهذه الجهة مادة اصلا وانما يظهر ذلك فينا اذا اخذت مجردة من نهايات
اجسام طبيعية وهى الجهة التى ينظر فيها فى هذا العلم ولذلك غلط فى هذا قوم فظنوا
ان كل ما فارق بالقول فارق بالوجود فقالوا بمفارقة الاعداد والاعظام
وسنفحص عن هذا فيما بعد الطبيعة وقد يمكن ان نبين هذا بوجه آخر وذلك ان
الاجسام ان كل فى المكان بابعادها لا باعراضها وانما امتنع فى الجسمين ان يكونا
معا فى مكان واحد لامر جهة ان هذا ابيض وهذا اسود مثلا بل من جهة
الامتناع داخل الابعاد بعضها فى بعض ولذلك ليس يطيق الاجسام فى البر لمينه

ويطبق الخطوط والسطوح لان انطباق انما يكون في المنقسم من جهته ما هو غير منقسم ولذلك
لا يكون في الجسم اصلا ان ينطبق اذا كان منقسما في جميع الابعاد ولو امكن في الاجسام ان
انطبق بعضها على بعض لكان الامر كما يقول ارسطو يمكن في السماء ان ترتفع في جهة
جاورس وذلك انه كان يمكن ان يكون اي جزء كان في العظم الاعظم اي جزء شئت في الصغر
وتطبق بعضها على بعض حتى يكون في الكل ان يداخل الجزء وهذا اشنع ما يكون من المحال
والوكان المكان هو الفضا لزم ان يداخل الاجسام وذلك مستحيل وايضا فان الجسم
كما قلنا انما حل في المكان بابعاده وما هو منفرد الى المكان فلو كانت الابعاد هي المكان
لكانت الابعاد ايضا مما تحتاج الى مكان وكان يلزم شك بين وهو ان يكون المكان
في مكان وغير ذلك الى غير نهاية فهذه هي المحالات اللازمة لوضعنا بعد انفارقا
كل فيه الاجسام واذا بطل هذا لم يبق ان يكون المكان شيئا سوى النهايات المحيطة
وبهذه الاقاويل بانيها ينبغي ان تتبين في ابطال الخلا بعد ان تبين ان ما يدل
عليه اسم الخلا عند القوم الذين يصنعونه بهذا المعنى اعني انه بعد مفارق وانما قد
لا القول بالخلا التوهم العارض لنا منه ايضا فان ما لم يتحرك اصعازا ولا يحد منا حجة
حجة تتوهمه خلاء ولذلك ما يطلق للجمهور على هذا انه لا شيء فيه وينبغي ان يكون لفظ
انما يدل بها عند الجمهور على هذا المعنى المتوهم ولذلك صار هذا الراي له مغلطا جدا فلنرجع
الى حيث كنا فنقول ولان المكان منه فوق واسفل صارت النهاية المحيطة منها
فوق اسفل ولنضع على ما هو المشاهد ان النهايات السفلى هي نهاية الماء ونهاية
الهواء اذ يظهر ان الارض ساكنة في نهاية الماء ومتحركة اليها بالطبع والماء ايضا ساكن
في نهاية الهواء ويتحرك اليها بالطبع ولذلك ننزل بهذا ان النهايات العليا هي
نهايات الجسم السماوي ونهاية النار اما نهاية الجسم السماوي فالنار واما نهاية
النار فالهواء على ما تبين في كتاب السماء والعالم من امر هذه الاشياء وان النار
متحركة للانهاية السماء وساكنة فيها والهواء متحرك للانهاية النار وساكن فيها
لكنه ان كان الامر هكذا في كل جسم طبيعي لامكان الجسم السماوي ليتشرس فانا انرنا

في نهاية جسم آخر نرم في ذلك الجسم ايضا ان يكون في جسم آخر ومر الامر الى غير نهاية وقد تمسك
بهذا قوم في وجود ما لا نهاية يكثر ذكرهم في المحالات التي تقدمت وايضا ان لم يضعوه في
مكان فليكيف هو متحرك ومن ضرورة الحركة المكان فنقول اما انه لو كان لعمر
يتحرك حركة مستقيمة لقد كان يلزم ضرورة ان يكون في نهاية جسم آخر من خارج وكان
يلزم في الاخر ايضا مثل ذلك متى انزل تحركا استقامة وبالجملة فليس يمكن رفع
ما لا نهاية له بالفعل ان لم نضع جسما متحركا دورا لانه مما تبين ان الجسم المتحرك دورا
وهو الكري بالجوهر متحرك دورا انما هو في مكان لبقعه ومكانه هو محدب الجسم
الساكن الذي يتحرك عليه لان الكرة بما هي كرة حاوية للمحوية والدليل على ان الجسم
المتحرك دورا لحياح المجسم ساكن كري عليه يتحرك وليس هو جزءا منه بل هو منفصل عنه
وملاق له على جهة الماس ان الكرة الطبيعية بما هي كرة لابد لها من مركز عليه تدور
هو السبب في كونها ثابتة لمحلها ومتحركة بانواعها ولو انزلنا ان متحركة بسطوحها الخارجة
من غير مركز مثل ما يدير التفاحة كانت حركتها دحرجة ولم يمكن دورا وليس يمكن في
مثل هذه الحركة ان يتوهم الجسم الكري المتحرك بها ثابتا بالجملة الا ان يوضع مقعر جسم آخر
كري اذا كان ليس له مركز يمكن متى انزلنا ثبوته على هذه الجهة من اجل الجسم الكري من
خارج كان ثبوتا قسريا وبالعرض ولم يمكن سببا ذاتيا للثبوتة في مكان واحد ولذلك
متى رفعنا الجسم الذي من خارج امكن ان يتنقل الجسم المتحرك بمثل هذه الحركة المحيلة
فيكون حركته دحرجة لا دورا وهذا كله بين بنفسه وبالجملة متى اخذ ما السبب في ثبوت
الكرة في مكان واحد مقعر الجسم الذي من خارج يكون قد اخذنا سببا ليس بسبب
وهو من المواضع المغلطة كثيرا بعد ما لا نهاية له غير متحرك لانه ليس له مكان يتحرك
اليه وايضا لو انزلناه الكرة بما هي كرة يلزم ان يتحرك في مقعر جسم آخر كري يلزم من
ذلك وجود ما لا نهاية له واذا كان هذا هكذا وكان كل كرة لابد لها من مركز عليه
تدور فليس يمكن ان نضع جزءا منها وهو متحرك بالكل لانه ايضا يحتاج الى مركز ولا
يمكن ايضا ان نضعه ساكنا وهو جزء من الكرة لان اجزاء الكرة كلها تتحرك معا وقد علمت

قسيا متشابهة وايضا فمن المعلومات الاول ان المتحرك ليس يتحرك على نفسه وان
كل متحرك كمتباع للاشئ ساكنة عليه يتحرك فلذلك يلزم ضرورة في المركز ان يكون
مفارقا وساكنا وما هذا شانه فهو جسم ضرورة وان انزلنا هذا ايضا يتحرك دورا
لزم ان يتحرك على جسم ساكن وهو الامر الى غير نهاية او وصلت نقطة مفارقة فقد
ظهر من هذا ان الكرة باسرها كرة انما هي في مكان بقولنا ومكانها هو محدب الجسم الساكن
الذي عليه تتحرك وكانه يطيف بها من داخل وان ما ادى اليه القول مطابقا لما
يوجد حسا من امر الارض وسايز الاجسام البسيطة والجرم السماوي فعلى هذا ينبغي ان
يعتقد في مكان الجسم الكري انه محيط اي من داخل وما يجاوره كما كانت الطبيعية حاكما عليه
بتشكيك وعلى الاجرام المتحركة حركة استقامة على ما سبق في كتاب السماء والعالم
وجب ان يكون تلك الاراضي المشتركة لها واحدا هو المكان منها هو الذي يظهر
من كلام ابي نصر وهو صريح من كلام ابن الصائغ لكن يشبه ان يكون الاصح ان يقال
ان الكرة من حيث هي كرة الذي يحيط به في مكان بالعرض اعني ان حيزها هو في مكان بالذات
من قبل ان الذي في مكان بالذات هو محاط به لا محيط والمحيط مقابل للمحاط به
فاذا كان جسم مثل السماء ليس في محيط به فليس في مكان بالذات وانما هو
في مكان من قبل ان يتحرك على ما هو في مكان وهو المركز من قبل انه في المحاط
به بالعرض فهذا معنى قول ارسطو ان الجسم السماوي ان وجد في مكان فبالعرض
واما ابو بكر بن الصائغ فالظاهر من كلامه ان الكرة في مكان بالذات وهذا يلزمه
ان المحيط في المحاط به في مكان بالذات وذلك مستحيل وليس يبلغ الاشتراك
الذي في الجسم المستدير والجسم المستقيم الاضلاع ان يكون المكان في احدهما مغايرا
للمكان في الاخر واما كان ما يقال انه في مكان بالعرض انما يقال فيه ذلك
من قبل انه في شئ هو في مكان بالذات وجب ان يكون هذه حال الكرة لانها
في مركزها الذي هو في مكان بالذات وقول ابن سينا في الحركة الدورية انها ليست
في مكان اصلا وانما هي في الوضع غلط افهمه واحسبه يريد بذلك انها ينتقل من

وضع الى وضع من غير ان يبدل المكان بجملته وان كان ذلك فهو صحيح وان كان اراد
ان حركتها في الوضع نفسه التي هي المقولة فليس بصحيح لانه سيبين ان الوضع ليس فيه
حركة اصلا وان اصح ما يتقوم به الوضع هو المكان وايضا فسيبين ان الوضع ليس فيه
حركة اصلا ولما كان المكان هو الذي ينتقل المنتقل وجب ان يكون نهاية الجسم المحيط
منا سبة وشبهة وكالا تحرك بمنزلة الماء للارض والهواء للماء والنار للهواء
الا انه للاجسام التي تتحرك حركة استقامة لما كان ما منه تتحرك المتحرك خلاف ما اليه
تتحرك وجب ان يكون الاجسام البسيطة اذا صارت في مواضعها الطبيعية وان
تتحرك اذا كانت خارجة عنها واما الجسم الكري المتحرك دورا فلما كان مبدا الحركة فيه
والمنتهى واحدا بالقول لزم ان يكون حركته دايما وسرمدا ان كان محركا بالطبع وسكونه
دايما ان كان ساكنا بالطبع كالحال في السماء والارض اذ ليس اي نقطة فرضت
في الكرة ان يكون مبدا اولى منها ان يكون منتهى واذا لم هناك منتهى بالطبع فان
كان يتحرك بالطبع فليس هناك سكون اصلا واذا لم يكن سكون فالحركة دايمة وبين
هذه الاشياء على وجه اوضح فيما بعد القول في الزمان والطلب المقصود منها ايضا
من امر الزمان انما هو ان يعلم هويته فاما وجوده فبين بنفسه لانه قد يظهر ان له محمولات
ذاتية لا يليق الا بالموجود كقولنا ان الزمان منه ماض ومنه مستقبل وان الان
نهاية مشتركة بين الماضي والمستقبل وان الزمان الحاضر بالوضع لا بالطبع اذ
كان ليس يمكن ان يوجد جزء من الزمان بالفعل وكذلك يظهر ايضا ان الزمان منقسم
وان كل زمان محدود فظرفاه انان وباطله فاتفق لهم ان وجوده بين بنفسه ان
كان مشهورا ولذلك عدل كتاب المقولات اصناف الكم وكنى فينبغي لنا
الان ان ننظر من هذه الامور البينة وجودا له على ما في المكان فنقول انا اذا
تاملنا وجود الزمان وكون اجزائه اما ماض واما مستقبل وانه ليس شئ منه يمكن
ان يشار اليه بالفعل لم نجد شيئا يشبهه الا الحركة وهو الحركة المنتقلة فان لبعض
بعضها قد قدرت وبعضها من قبله بان يكون كالحال في الزمان وباطله فليس يمكن

ان تقضي زمانا ولا تتوهم فضلا عن ان تصوره ان لم يتصور حركة ولذلك متى عالم نشعر
بالحركة اصلا لم نشعر بالزمان كما يقال انه عرض للنائمين الذين وكما قد يكون الانسان
عند الالتذاذ على الاعمال اللذة او عند النوم المستغرق فانه اما ان يصل لان
المتقدم بالمتاخر واما ان يعتقد في الزمان القصر كما في المرض الذي يسهرون
فانهم يستطيلون الليل وليس بذا فقط بل متى وضعنا ان شيئا في زمان فانا
نصفه كانه قاطع مسافة وبالجملة فمتى توهمنا الزمان فانا نتوهمه محركا او متاثرا
بالمحرك فاما ان الزمان ليس بمحرك فذلك بين فانا قد نتصور انواع الحركات
خلو امنه ولو كان الزمان محركا لكان يلزم ان يكون معاد الانواع الحركات
وتكثر ابتكثره ولكان من لم يحس بحركة ما فانه زمان ما ولذلك ليس يمكن
ان نصفه بوغامز انواع الحركة او بحركة ما شارا اليها كما كان يرى من يجعل حركة
السماء فانا لو انزلنا مثلا قوما سارى محجوبين عن الارض فهذا الصاعد كما يقول
افلاطون في نوره لكان هؤلاء لا يشعرون بالزمان راصلا لانهم لم يحسوا حركة
الجرم العالي وذلك حق وايضا فان الحركة منها اسرع ومنها ابطا وكلاهما
مما يجري بالزمان فان السريع هو الذي يقطع عظما كثيرا في زمان يسير والبطئ
بخلاف ذلك وبالجملة فقد نظهر ان الزمان عارض للحركة وان الحركة مأخوذة
في حده على جهة ما توخذ الموضوعات في حدود اعراضها فانا لا نقدر ان نتصور
خلو امن الحركة ويمكننا ان نتصور الحركة خلو امنه وليس ينبغي ان نظن بنا انا استعملنا
منها موضع الوجود والارتفاع في ان الزمان متقدم بالحركة فانا انما استعملناه على جهة
الارشاد لا على جهة التصديق فانه قد تبين من خلل هذا الموضع في استنباط الاسباب
بروازقد تصور من امر الزمان انه عارض للحركة فما هذا العارض ليت شعري فنقول
ان الزمان كما قلنا اظهر هذا ما يوجد بها الحركة المتصلة فلحقها ان توجد بعض اجزائها
متقدما وبعضها متاخرا والسبب في ذلك ان المتصل انما يتصل على بعد ما والحركة
مساوقة للبعد وترتبه بترتبه فكما ان البعد يوجد بعض اجزائه متقدما بالاضافة

لما بعد ما وبعضها متاخرا كذلك يلزم ان يوجد الامر في الحركة بل هذا هو السبب في كون الحركة
بهذه الصفة الا ان الفرق بينهما ان المتقدم والمتاخر في البعد موجودان بالفعل
ولشارا ان اليهما واما الحركة بوجود المتقدم والمتاخر فيها انما هو في الذهن اذ كانت
الحركة وجودها في الذهن وبالجملة فما يلحق الحركة من كونها متصلة ووحدات اجزاء وان منها
المتقدم والمتاخر انما ذلك لما من اجل البعد الذي عليه يكون كما ان ما يلحق الزمان
من ذلك انما يوجد له من اجل الحركة والبعد الذي عليه الحركة انما يمكن ان يتصور فيه المتقدم
والمتاخر لا بان يؤخذ واحدا ومتصلا الكمان يفرض على اقل ذلك نقط واحدة فصاعدا وقد
يتصور فيه ان اجزاء متقدم لهذا وذلك تتاخر وذلك الحركة ايضا لا يمكن ان يتصور فيها المتقدم
والمتاخر اذا اخذت تتاخرا بالفعل فانما اذا اخذ فيها نهاية ففصل المتقدم منها متاخر
فلسنا نعقل شيئا سوى الزمان وذلك ان المتقدم والمتاخر ليس شيئا سوى الماضي
والمستقبل اذ كان ذلك الشيء الذي يؤخذ نهاية الحركة المتقدمة وبدا الحركة المتاخرة
هو الان ولذلك متى لم نشعر بالان لم نشعر بالزمان فانا متى لم نشعر بالان لم نشعر بالبعد
والمتاخر في الحركة ومتى اخذنا الان وشعرنا به شعرنا بالزمان ومتى اخذنا الان
المتقدم والمتاخر واحدا لم نشعر بانه صدر زمان راينا كما عرض للمتناهيين اللذين
ما هو اذا كان هكذا فبين ان الزمان انما يحدث عند قسمتنا الحركة بالانات الى المتقدم
والمتاخر وبين ان قسمتنا الحركة بهذه الاقسام يلحقها ذلك ان يكون معدودة و
لنا اقل ذلك باثنين لان المتصل اذا اخذناه بما هو متصل وواحد كان معدودا
بالقوة واذا فصلناه الى اجزاء بالفعل لحقه ان يكون معدودا واذا كان الامر
على هذا فالزمان هو ضرورة معدودة المتقدم والمتاخر الموجود في الحركة والمعدود
هو جنسه والمتقدم والمتاخر الموجود في الحركة هو فصله وقول ارسطوفانه عدد
الحركة بالتقدم والتاخر انما يريد انه معدود المتقدم والمتاخر الموجود في الحركة لان
جنسه هو العدد لان العدد جماعة الاحاد والزمان ليس هو جماعة الاحاد وانما هو جماعة
المتقدم والمتاخر والمتقدم معدود لا العدد لكن هذا المعدود من جهة ان به تقدر الحركة والعدد

هو الذي به تقدر الاشياء اولا كان في الزمان شبها من العدد ولهذا فيه يوجد ما ان
يقال ان عدد الحركة فقد ظهر من هذا القول المعنى الذي اراده الحكيم بقوله في حده انه
عدد الحركة بالمتقدم والمتاخر ومن ههنا يظهر ان الزمان ليس هو حركة ظهور اكثر فان
كون اجزاء الحركة بعضها متقدم لبعض ولحق العدد لما ليس شيئا في جوهر الحركة بل الحركة
في جوهرها وكذلك ايضا يظهر من حده انه من جهة فعل للنفس كما يقول ارسطو ومن جهة
موجود خارج النفس وذلك ان الحركة يحتاج في وجودها ولجميع اجزاء بعضها الى بعض
الفعل لان الموجود منها خارج انما هو المتحرك وهو حال المتحرك لكنه اذا احدث
في الذهن مجموعة لزم ان يكون ذات اجزاء متقدمة ومتاخرة وذات عدد وعلى جهة
ما يلحق الموجودات خارج النفس محمولاتها الوجودية لكن يشبه ان يكون لهذا العارض
ايضا بالقوة والاستعداد لان الحركة التي الزمان لها لاحق واحدة ومتصلة على
ما تبين بعد وانما يوجد لها القسمة في الذهن ولذلك يقول الاسكندر ولو لا وجود
النفس لم يجر اصلا زمان ولا حركة فقد تبين من هذا القول ما هو الزمان فاما
وجود وجوده وان الان فيه بمنزلة النقطة من الخط فانه كما ان النقطة مبدا ونهاية
لجزئي الخط كذلك الان مبدا ونهاية لجزئي الزمان الماضي والمستقبل اذ كان كالمتقدم
ليس شيئا سوى النهاية المفروضة بين الحركة المتقدمة والمتاخرة الا ان الفرق بينه
وبين النقطة ان النقطة موجودة في الخط بالفعل وصار اليها واما الان اذا
اخذ ما بالفعل فليس يمكنه ان يصار اليه اصلا اذ كان ليس يمكنه ان يصار الى جزء
من اجزاء الحركة على ما تبين من هذا وايضا فان النقطة يمكنه ان يفرض مبدا من غير
ان يكون نهاية او نهاية من غير ان يكون مبدا وذلك انما يلحقها في البعد المستقيم
من جهة ما هو مشتاه ومحاط به وليس يمكنه ذلك في الان فانا اذا اخذنا انا ما
فانا ما ماخوذ نهاية للزمان الماضي ومبدا للزمان المستقبل وهو اشبه شيء بالنقطة
التي تفرض على الدايرة فانها كيف ما وقعت عليها وجدت مبدا ونهاية ومن
ههنا يظهر ان ليس الزمان وانه تابع لحركة ازلية مستديرة وكان النقطة هي التي تفصل

الخط وكذلك وبها يكون المتصل واجزاء كذلك الآن هو الذي يفصل الزمان ويحده
ولولاه لم يكن متقدم ولا متاخر اصلا ولا عدد اذ كانت الحركة من الاشياء المتصلة
ولذلك يصدق على الزمان خواص الكم المتصل وهو الطويل والقصير وخواص
المنفصل وهما القليل والكثير فلو كان الخط ما يلف من نقط لكان لازم ان يكون
الزمان ما يلف من انات وكان هو عددها وبالجملة فكان يعد في الكم المنفصل
لكنه تبين ان كل نقطتين فيهما خط وان كل انين فبينهما زمان ولما كان
عدد الحركة لضرورة ان تقدر به الحركة ويقدر بالحركة لكنه تقديره الحركة موسوما بالذات
من جهة انه عدد وتقدير الحركة له بالعرض اي من جهة ما يعرض للمعدود وان يعد به
العدد واذ قد تبين من امر الزمان انه عدد الحركة بالمتقدم والمتاخر فليت شعري هل هو
عدد كل حركة اي موجودة في كل حركة ام عدد حركة بعينها فانا ان انزلناه عددا
موجودا في كل حركة لزم ان يكثر الزمان بتكثر الحركات وتكون الانات ايضا تكثره
والزمان في كل موضع واحد متصل وان انزلناه عدد حركة واحدة بعينها لزم
ان لا يشعر بالزمان من لا يشعر تلك الحركة فلذلك ما يجب ان نضع غير متكثر
بتكثر الحركات كالعدد الذي لا ينفصل بانفصال موضوعاته ولا يتكثر بتكثرها
كالعشرة مثلا اذا اخذنا عشرة افراسن وعشرة حمير وعشرة انسن فانها بنفسها
واحدة وليست في ذلك بمنزلة الاعراض التي تنقسم بانقسام موضوعاتها كالبياض
والسواد وذلك واجب فيه من قبل ان عدد الحركات والعدديين من شانه
ان يتكثر بتكثر الموضوعات له ولذلك ما يقول ان عدد الحركة الكلية التي يدركها
العقل ان جميع الموجودات المتغيرة فيها وانها المحيط بجميع المتغيرات وليس
يحتاج في تصوره ان يوجد محضرها لحركة ما بخلاف ما يعرض له اذا اخذ مقدرا اولذلك
انه يجب ان يسير الى حركة معلومة ليكون معلوما ولما كانت الحركات بعضها
اسرع نقلة من بعض واسرع وجودا وكان اسرعها نقلة حركة النقلة ومن هذه
حركة الجرم السماوي ومن هذه الحركة اليومية وكان المقدر بنبغي ان يكون اصغر

ما يقدر به في ذلك الجنس واشدها تقدما وجب ان يوجد مخصوصا بحركة بهذه الصفة
لانها انما تقدر به حركة مخصوصة وهذه صفة حركة مخصوصة وهذه هي صفة حركة السماء
مع سائر الحركات ولو كانت هذه الحركة اسرع منها لكانت هي المقدرة زمانها
دون تلك لكن لما كان عدد هذه الحركات هو اشدها تقدما على سائر عدد الحركات
حتى ان وجوده اولا وبالذات انما هو لهذه الحركة ووجوده لسائر الحركات وتقدره
لها انما هو ثانيا وبتوسط هذه الحركة وجب ان يكون هو المقدر وذلك انا اذ
كان اليوم والشهر والسنة ليس شيئا سوا اجزاء الزمان التي هي ماهية بحركة جرم السماء
واتفق لنا مع انه معقول ان كان مشهورا عند جميع الامم فان هذه هي الحركة
التي يقدر بها وبزمانها وسائر الحركات وسائر الازمنة والشيء الذي يقدر
به الشيء مع انه يلزم ان يكون من جنس المقدر يلزم ان يكون ضرورة اولا وبالذات
الجنس غير منقسم اذ كان مقدارا بالطبع كالواحد في العدد فلذلك يجب ان يكون
هذه الحركة متقدمة على سائر الحركات وزمانها الذي هو اليوم والليلة مقدرا
لسائر الازمنة وان يكون الزمان مقدرا لهذه الحركة اولا وبالذات ويكون
تقديره لغيره من الحركات ثانيا وبتوسط هذه الحركات ومن ههنا يظهر كيف
تقديره لسائر الحركات وليست للحركات فقط بل وللسكون وبالجملة سبب
وجود الاشياء لما الزمان من جهة ماشانها ان توجد في زمان وكيف يقال
بمتى وكمتى نقول في ذلك اما تقديره لما كان من الحركات يوجد لها المتقدم
والمتاخر وهي حركة النقلة فانه انما يقدرها بالمتقدم والمتاخر من الحركة اليومية
واذا كان هذا هكذا فما كان من الحركات ليس يوجد لها المتقدم والمتاخر كالحركة
الاستحالة فانه باق فيها بالمتقدم والمتاخر من عند نفسه وكذلك تقديره لوجود
الاشياء الا ان الفرق بينهما ان مثل هذه الحركات وان لم يكن فيها المتقدم والمتاخر
فلها نهايتان بالطبع وليس كذلك وجود الشيء فان الزمان هو الذي يأتي ما بين النهايتين
فيه وبفعلها واما تقديره للسكون فانه انما يكون بتقديره للحركة المساوية له وبالجملة

فانما يقدر

فانما يقدر للموجودات من حيث هي متحركة او يتحمل فيها امكان حركة واذا كان هذا هكذا فما ليس
يتحرك ولا يمكن في زمان اصلا ولا بسبب عنه من جهة ما شانه او سنان جنسه ان يوجد
له الا كما يقال في الصوت انه غير مرئي وانه لذلك نقول في الامور الازلية انها ليست في زمان
اذ كان الزمان ليس ينطبق على وجودها ولا يفضل عليها بطرفيه على ما شانه ان يوجد
للاشياء الموجودة فيه وقد نقول ايضا ان حركة الجرم العالي ليست في زمان اذ كان
الزمان مساوقا لها وليس يفضل عليها بطرفيه بل قيل انها في زمان فمن جهة انها
اجزائها في زمان واما من جهة الزمان المحصل ولان المحصل من الان الحاضر الى
الحركة والى الاشياء الموجودة من حيث هي متحركة وكان الزمان بقدر الحركة كذلك
للحركة قد يمكن ان يقدر الزمان على جهة ما شانه ان يفضل الاشياء المقدرة بالاشياء
التي تقدرها الا ان الفرق بينهما ان ماهية الزمان يقتضي بالذات تقدر الحركة وتقديرها
عارض بحقيقتها

هذه المقالة بتغيير القول في اي جنس من اجناس
المقولات توجد الحركة وفي ايها لا والقول في لواحق تلي الاجسام المتحركة حركة استقامة
من التماس والاتصال وعلى كم جهة تقال الحركة الواحدة وكيف تضاد حركة حركة
واي سكون تقابل اي حركة واي حركة تقابلها اي سكون وارسطو يبدي قبل ذلك بالقول
في اشياء ضرورية في بيان هذه الاشياء وان كان اكثرها في هذه المقالة بيانا بنفسه وانما يرشد
الى الجهة التي يقع بها اليقين بالشيء وما كان سبيله هذه السبيل فالطرق المستعملة
في استنباطه هي طريق القسمة والاستقراء وشرح ما يدل عليه الاسم وباجلها جميعا
الارشاد الى وقوع اليقين بالشيء ولنجر نحن في ذلك على عادته ولنجر في ذلك
ترتيبه فنقول ان المتحرك يقال على احد ثلثة انحاء احدها المتحرك بذاته كالجسم الهيولي
والابيض يسود والذابل يبلى والثاني المتحرك بطريق العوض كقولنا الابيض يتنقل
والمتنقل جسم فانه لا اسفى من جهة ما هو ابيض وجد له الاسفال ولا المتنقل
من جهة ما هو متنقل وجد له البياض بل ذلك شيء عارض له والثالث ان المتحرك
بجزئه كما يقال ان الانسان يتحرك اذا تحرك بعض اجزائه وفلان يبرى لان عينه ريت وهذا

القسم كانه داخل فيها بالعرض بوجه ما وليس هو فرجع الوجه اذكان قد نظر بالاخراو انها
يتحرك في الكره لانه يوجد فيه الاسرع والابطا كذا ان كان ذلك مرجهة ما ليس للكره
ان يتحرك بكليتها وايضا فان الاجزا قد يمكن ان تنفصل منها ان يكون تحركا بذاته وليس
الامر كذلك في المتحرك بالعرض لكن المتحرك يجزئ بوجه ما داخل فيما بالعرض والحركة
منسوبة الى الكل بهذا الوجه من النسبة وما بالعرض ولا يحيط به موقه ولا يخط سيال
ذي صناعة الفحص عنه كما يقول ارسطو فلنطرحها ولننقل فيما بالذات وبين ان المتحرك
بالذات حركة متشابهة طبيعة هو المتحرك مرشئ محدود والمرشئ محدود وليس يتحرك مرا شئ
افق ولا الى شئ افق بين ان ما منه يتحرك المتحرك الطبيعي حركة مستقيمة وما اليه
يتحرك متقابلان وهذا يظهر بالاستقراء وليس ينبغي ان يشكلنا حركة بعض المحركات
الى الوسط بين الضدين كالاسود مثلا يتحرك الا الاخضر فانه انما يتحرك اليه من
جهة ما في الاخضر من الابيض لا من جهة ما فيه من الاسود وكذلك سايرا صناف المتقابلات
والمتقابلات كما قيل اربعة اصناف الايجاب والسلب والملكة والعدم والاضداد
والمضافان وينبغي ان ينظر في اى واحد واحد من هذه يكون الحركة وفي ابها اذ كنا
قد وصفنا الحركة في المتقابلات فنقول اما التغير من السلب الى الايجاب وهو
التغير من لاوجود الى وجود المسمى كونا او التغير من الايجاب الى السلب وهو التغير
من وجود الى لاوجود المسمى فسادا فليس بحركة لان الحركة كما ظهر من حدها في المتحرك وليس
منها تحرك موجودا واحدا بالفصل ومشارا اليه من حين ابتدا الحركة الى انتهائها وايضا
فان الحركة كما قيل كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة والكمال هو انما يحفظ ما بالقوة
بان يشار اليه وهو بعد زمانا معينا بعد ما وليس في التكون ولا الفاسد من جهة ما هو
تكون او فاسد كما تقدم به ما بالقوة من نوع الكمال الاخير فيها وهي الصورة
حاصل في غير زمان وباطل فالا يليق بمثل هذا ان يسمى باسم جنسه تغيرا كما حركة وهذا
النوع من التغير ان وجد فيه كمال مقرونا بالقوة زمانا فذلك ان كان ولا بد من حبس
الكمال الاخير لا من نوعه كالجارة واللبن تحرك عن الصناعة الا ان يكون البيت

بد الكمال الاخير

وبهذا يفارق هذا التغير سايرا التغايرا الاخر التي ليست تقتضي حركة اصلا ولا يجب من
ولذلك على هذا التغير في الثالثة احد اصناف الحركة ويستوجب فيه لان سنى امره
منها وبمثل هذا الذي قلنا اعني ان الكمال في المتحرك ينبغي ان يوجد مقترنا بالقوة
زمانا يظهر انه ليس في المضافين حركة ولا في الملكة والعدم اكثر مما ظهر منها لانه
ليس منها متوسط ولا يوجد منها كمال مقترن بالقوة بوجه من جنس الكمال الاخير او من
نوعه بل ان وجد فبان جدا الحركة المتقدم الاضافة وغيرا ولذلك اشكال
هذه مما يجب الحركة وقد يظهر ان ليس في المضافين حركة ان من احدهما يلحقه التغير من ان
يتغير هو في نفسه بتغير الاخر كالشيء مثلا يقصر منه زيد بعد ان كانت بسيرة واذ قد تبين
ان ليس في هذه حركة وقد فهم ان الحركة في المتقابلات فلم يبق ان يكون من انواع المتقابلات
لا في الاضداد صنفان صنف ليس بينهما متوسط كالزوج والفرد والصحة والمرض وهذا
الصنف ايضا ظاهر من امره مما تقدم انه ليس فيه حركة اذ الكمال ليس يوجد ايضا
فيه حافظا لما بالقوة زمانا ما ملحقة ما يوجد في الحركة وايضا فان المتحرك انما يتحرك
محركا فيما بين ما منه يتحرك وما اليه يتحرك لانه اذا كان فيما منه يتحرك فهو ساكن
لم يتحرك بعد واذا كان فيما اليه يتحرك فقد تحرك والاضداد التي ليس بينهما متوسط
ليس يوجد فيما بين فلذلك ليس يمكن فيها حركة ومثل هذا من انه ليس في تلك
الاصناف المتقدمة حركة واما الصنف الثاني من الاضداد وهو الذي بينهما متوسط
فهو الذي توجد فيه الحركة لان فيه ما بين والكمال يوجد فيه حافظا لما بالقوة وايضا
فان المتحرك موجود فيه بالفصل وواحد ومشار اليه من حين يبتدئ ما والحركة لا ان
ينتهي ولان اصناف هذه الاضداد ثلثة يكون اجناس الحركات ثلثة احدها الحركة
في الاين وهي المسماة النقلة وهذه هنا فوق ومنها اسفل والثانية في الكم وهي
المسماة ماذا ونقصانا وليس لهذين النوعين اسم يجمعهما والثالثة في الكيف وهي
المسماة استحالة وسنبين فيما بعد في اى نوع من انواع الكيف توجد الاستحالة ولان
الحركة كما تبين من هذا القول انما توجد في المتقابلات ومن المتقابلات في الاضداد

ومن هذه الى التى بينهما متوسط فقد ينبغى ان ينظر فى وجود الاضداد فى هذه الاجناس
الثلثة فصول اما وجودها فى الكيف والكم المشهور وبين ذلك كالحار والبارد
والصغير والكبير واما وجودها فى الاين فهو مما يحتاج الى تنبيه وهو يظهر من هذه الجهة
لما كانت الاضداد فى المكان هى التى فى غاية وكان ابعد البعد بين الضدين فى
المكان انما يوجد لخط المستقيم من جهته ما هو خط مستقيم ومعنى ذلك انه لا يوجد خط
مستقيم اطول من ذلك الذى به تباعد الضدان فاما الخطوط المنحنية والمقوسة فليس
يوجد فيها البعد بعد لانه ليس يوجد فيها اطول خط لانا متى فرضنا خطا منحنيا بين نقطتين
امكن ان نأخذ اعظم منه بين تلك النقطتين وذلك لما غير نهاية ولذلك ما قيل
فى الخط المستقيم انه اقصر خط وصل بين نقطتين واذا كان هذا هكذا لزم ان يكون
الاضداد فى المكان طرفى البعد المستقيم الذى لا يوجد بعد مستقيم اعظم منه وهما الفوق
باطلاق والاسفل باطلاق فقد تبين من هذا القول فى اى جنس من اجناس المقولات
توجد الحركة وفى اى انواعها ولان العادة بهذا قد جرت ان نفحص بل
الحركة حركة وبالجملة للتغير تغير فقد ينبغى ان ينظر فى ذلك فنقول انه انما يمكن
ان يتصور ان للحركة حركة على وجهين اما ان يكون الحركة موضوعة للحركة وهذا لا
لان التغير ليس بموضوع للتغير وللهوية لا يثبت مشار اليه وايضا فلو جاز ذلك
لا يكون فى الحركة ان تسكن وهى الحركة وبالجملة فكان يكون الموضوع للسكون محركا
والوجه الثانى ان يكون للمتغير المتناهى للسكون وفى متغير واحد تغير وللحركة
حركة وذلك لما غير نهاية وهذا الصنف ان كان ممكنا فلا بد ان يكون امكانه
بالذات او بالعرض لكنه ان انزلناه بالذات لزم ان يوجد لاى تغير فرضنا
تغير اخر قبله ولذلك التغير تغير اخر وهلم جرا لما غير نهاية فى متغير واحد بعينه واذا
لم يوجد الاول فى ذلك المتغير لم يوجد الاخير الذى اليه ينتهى الحركة فلذلك يلزم
ان لا يوجد ما وضع موجودا وبالجملة فمن ان يخرج شئ الى الفعل اذا كان سقدم ما بالقوة
لانه لما واما وجود ذلك بالعرض فى اشياء كثيرة لا غير نهاية فليس هو ممكنا

فقط بل لعله ضرورى على ما سنبين بعد وقد يمكن ان نتشكك فى هذا بان يقال انه يلزم
ان يكون للحركة الواحدة حركة اخرى قبلها بالذات من قبل ان الحركة كمال ما بالقوة
كما اضفنا فى حدها والكمال يلزم ان سقدمه حركة لانه خروج ما بالقوة الى الفعل فاذا
الكل حركة حركة اخرى قبلها وذلك اما بالذات فيكون ان انزلنا هذا لزم الخلف المتقدم
فنقول ان الكمالات كما قيل صنفان احدهما كمال هو غاية الحركة وتمامها والمأخوذ
فى حدها وهذا الكمال لما كان بالفعل ومنقسما كان الوجود له من جهة ما هو منقسم حركة
والثانى كمال هو غير موجود بالفعل وكمال الحركة وهذا الكمال ليس يلزم ان يكون
خروجه الى الفعل حركة اذا كان غير موجود بالفعل فان كان كمال الحركة الخارج الى الفعل
كانت قلت اول جزء من الحركة نسبته الى الحركة التى قبلها نسبة الكمال الاخير الذى للحركة الى الحركة يلزم
ان يكون حركة للحركة بالذات لانه يكون كمالا موجودا بالفعل وان لم يكن كمال الحركة الخارج
الى الفعل من القوة نسبته الى الحركة التى قبلها نسبة الكمال الاخر للحركة لا الحركة كما هو الظاهر
من امره لانه ليس للحركة مبدأ الحاصلين بعد ولا الحركة كمال موجود بالفعل فبين ان وجود
الحركة قبلها حركة اخرى بالعرض ومن جهة ما هى حادثة فنعم ما قيل فى القول المتقدم
انه ليس يلزم ان يوجد للحركة حركة بالذات بل بالعرض وثانيا وسنبين فيما بعد الجهة
التى يصح بها وجود الاضطرار والدوام فيما بالعرض وان ذلك له من قبل ما بالذات
واذ قد تبين من هذا القول ما هى الحركة وكم انواعها فبين ايضا ما الكون فانه
انما يقال ساكن على الحقيقة فيما شانه ان يتحرك فى الوقت الذى شانه ان يتحرك
وعلى الجهة التى شانه ان يتحرك واما سائر ما يقال عليه ساكن فبالعرض
كما يقال فى الصوت انه غير مرئى وفى الجواهر المفارقة انها غير متحركة او بنوع من
الاستعارة كما يقال للعسير الحركة انه غير متحرك وبعد هذا ينبغى ان يقول فى سائر
ما بقى الاجسام المتحركة حركة استقامة من المماسة والتماس والتشافى والتقاطع
والاتصال فنقول ان معانى قال على انحاء كثيرة وقد عددت فى كتاب المقولات
الا ان اولها بالتقدم وهو المقصد بهذا ما قيل فيها انها معانى المكان الاول

لها الذي هو نهاية الجسم المحيط بها من غير ان يدخل بينهما شيء من الجسم المحيط وليتي ما وجودهما
مثل هذا الوجود دان يكون نهايتاهما معا ومنطبقتين وما بهما بهذه المثابة فهما متساويان
وفرادى مقابل معا واما المتماثلة فيقال على الاشياء التي ليس بينهما شيء من جنسها
سواء كانت فرادى او كانت متصلة ويتلو بعضها بعضا او في الطبع كالحال في الوحدة و
الاثنين
في الوضع كالحال في البيوت التي يتلو بعضها بعضا او في الطبع كالحال في الوحدة و
الاثنين
او في المرتبة كصدر القول والاقتباس واما المتشافعة فهي التي مع انها ليس بينها شيء
فان بعض الاشياء الشافعة لا يقال ذلك فيها كالحال في المتصل الذي لا وضع
له مثل الزمان الماضي والمستقبل واما المتصلة فهي التي مع انها ليس بينها
نهايتاهما كالحال في الخطوط المركبة واما المتحدة فهي التي لم يبق لها نهاية اصلا و
كانه الغاية من هذه كلها وانت سنن ذلك فيما تقابله المهملة الصادقة مثل السالبتين
الذي اجزاؤه الخل والعسل والماء فانه يعرض لهذه الاجزاء اولا ان تمازج ثم يتصل
ثم تجمد وتختلط فقد تبين من هذا القول ما معنى يتلوانه كالجنس والشفع وليس وذلك
ان كلمة شفع وليس فهو يتلو وليس كل ما يتلو ليس كالحال في العدد وكذلك يظهر ايضا
ان الملتئم كالجنس المتصل والمتصل كالجنس للتحد وقد تبين بهذا فقد يتبين ان
يقول على كم وجه يقال الحركة الواحدة والواحد يقال على الخاص وقد مرت فيما بعد
الان الذي يطلب بهنا هو الواحد في الحركة وهو يقال فيها على وجوه احدها هو الواحد
بالجنس والثاني الواحد بالنوع والثالث الواحد بالعدد فلنقل متى يكون ذلك
فيها والحركة كما قيل انما تتبدل من اشياء احدها الموضوع والثاني ما اليه تتحرك كما
قلت فكان او بياض والثالث الزمان الذي يقع فيه الحركة فالحركة اذا انما
يكون واحدة بالجنس اذا كان ما اليه الحركة واحدا بالجنس سواء كان الموضوع للحركة
واحدا بالجنس او لم يكن ويكون الحركة واحدة بالنوع اذا كان ما اليه الحركة واحدة بالنوع
واما الحركة الواحدة بالعدد فمن انه ينبغي ان يكون ما اليه الحركة واحدة بالعدد ويجب ان
يكون الموضوع لها واحدا بالعدد وذلك من امرين فانه لا يمكن ان يكون ما اليه

الحركة واحدا بالعدد حتى يكون الموضوع واحدا بالعدد وليس يكفي اشتراطهذين فيما
يجب مع ذلك ان يكون الزمان الذي فيه الحركة واحدا بالعدد فان مسير زيد اليوم
ومسيره غدا ليس بواحد والا كان القاعد والكاتب واحدا بالعدد وبالجملة فمن اشترط
في الحركة ان يكون ما اليه واحدا بالعدد لزم ان يكون الزمان واحدا بالعدد والموضوع للحركة
والحال في الحركة كالحال في الاعراض فكما ان الواحد بالعدد في العوض انما يكون واحدا
اذا كان موضوعه واحدا بالعدد وزمان وجوده واحد بالعدد كذلك الواحد في الحركة و
انه ليس يكفي في العوض الواحد بالعدد ان يكون الزمان متصلا فقط دون ان يكون
العوض واحدا وشار اليه كانك قلت صحة زيد امس هي بعينها هي صحة اليوم لذلك
ليس يكفي في الحركة الواحدة بالعدد ان يكون الزمان متصلا دون ان يكون الحركة متصلة
فان الحركات المتشافعة كثيرة بالعدد وان كانت واحدة بالنوع كالعدس والمصباح
ينتقل من هذا اليه ولقائل ان يقول كما انه ليس يكون الحركات المتشافعة واحدة
بالعدد وان كانت من نوع واحد لان الكائن من غير الفاسد كذلك ليس يجب ان يكون
الامر في الحركة المتصلة فانه ليس يكون مناجزة الا ويفسد اخر واذا كان هذا كذا
فليس منها حركة واحدة لكن الامر وان كان كذلك فالفرق بينها وبين ذلك ان
الكائن منها غير متميز بالفعل من الفاسد بخلاف ما عليه الامر في الحركات المتشافعة وليس
ان لا يكون للواحد بالعدد وجود في الحركة مما هو واحد حركة الا على هذا الوصف وقد بقي
الحركة الواحدة ايضا شك ما اخر وهو كيف الموضوع لها واحدا والامور المحسوسة كلها
سيالة ومتغيرة وهذا الشك بعينه يلحق في الواحد بالعرض لكن القول في امثال هذه
الاشياء الاليق به غير هذا الموضع واذ قد تبين ان الحركة الواحدة بالعدد هي التي
الموضوع لها بالعدد وما اليه الحركة والزمان الذي فيه الحركة فبين ان اخر ما كان
من ذلك واحدا الحركة التي اجتمعت فيها الاربعة الشروط ان يكون مستوية
وهي التي يكون على مقدار مستو وعلى نحو واحد من السرعة والابطاء لان الاختلاف
تغاير ما والتغاير كثيرة ما واقوى ما سمي منه هذه واحدة ما كانت تامة وهي المتناهية

من نفسها التي ليس يمكن فيها الزيادة والنقصان كالحركة المستديرة واما الحركة على الخط
المستقيم فانما صارت متناهية لغيرها ويمكن فيها ما هي على خط مستقيم الزيادة و النقصان
وانما وجدلها التمام من غيرها واذ قد تبين هذا فانه يبقى علينا من مطالب هذه المقاله
هو ان القول في الحركات هي المتضادة واي حركة تضاد اي سكون فلنبدا من القول
في الحركات المتضادة فنقول ان الحركة كما تقدم انما يكون من ضد الى ضد ومن
هذه الاضداد التي لها موسطات فان وضعنا ان حركة تضاد حركة فلابد ان يكون
تضادها اما بالبيه واما بامانه واما بالامرين جميعا ومثال ذلك ان الحركة من السواد
الى البياض متضادة للحركة من البياض الى السواد فبأي جهة ليست تشبه تضاد
امثال هذه الحركات ايا اضداد من السواد والاخرى من البياض لزم بالضرورة
الى البياض والاخرى الى السواد اما بالامرين جميعا وهو ظاهر انما تتضاد بالبيه
لان به تحد الحركة وهو كالها وغايتها واما بامانه الحركة فقد يظن انها لا تتضاد به من
قبل انه قد يظن ان مامنه الحركة شيء عارض لها وليس الامر كذلك فانه قد قيل
في حد هذه الحركة انها من موجود الى موجود بخلاف الامر في الكون والفساد فان
التضاد في هذين انما هو بالبيه فقط واذا كان هذا هكذا فالتضاد في الحركات
انما هو بما منه وبما اليه واذ قد تبين ما الحركات المتضادة وبأي اتتضاد فليقل
اي حركة تضاد السكون وهو بين ان الحركة باطلاق تضاد السكون باطلاق
وانما الخط اي حركة تضاد اي سكون على التخصيص فانه قد يظن ان للحركة الواحدة
سكونين احدهما في مامنه والثاني في اليه فلذلك يطلب اي هذين السكونين
هو ضد للحركة الواحدة وهو بين عند التامل ان الحركة من حيث لها انتضاد السكون
من حيث والسبب في ذلك ان السكون في انما هو تمام الحركة وكمالها وليس لذلك السكون
في نفسه فلذلك متى كان السكون في بطبيعيا للموجود كانت الحركة من حيث لذلك
الموجود وخارجة عن الطبع ومثال ذلك ان نضع ب اسفلا وا فوقا فالارض
اذا كان لها السكون في ب طبيعيا كانت الحركة لها من ب خارجة عن الطبع

ضرورة وبالعكس متى كان المتحرك من ب الموجود آخر طبيعيا كالنار مثلا كان السكون
في ب خارجا عن الطبع فقد تبين ان الحركة من ب انما تضاد السكون في ب من جهة
ان احدهما اذا كان للموجود ما طبيعيا كان الاخر خارجا عن الطبع وايضا فان السكون
من ب تضاد الحركة من ب من جهة ان السكون في ب كمال للحركة المضادة للحركة
التي من ب فاذا كان هذا هكذا وامكن في الحركة الواحدة بالنوع ان يكون لشيء طبيعة
ولشيء آخر خارجة عن الطبع فقد يوجد التضاد في الحركة الواحدة وفي النوع ومثال
ذلك ان الحركة الى فوق طبيعية للنار وغير طبيعية للارض والطبيعية مضادة للقسر
فاذا الحركة الى فوق ضد للحركة الى اسفل الا ان الشيء لا يضاد نفسه وانما يوجد لها التضاد
من جهة الموضوع وقد يظن ان يوجد الحركة الواحدة بالنوع تضاد الحركة الواحدة بالنوع
في تحرك واحد مثل الاستحالة الطبيعية لشيء واحد بعينه والموضوع له لكن التضاد ليس
فيه وان كان شيئا واحدا فهو من جهتين احديهما من جهة ما هي طبيعية والاخرى
من جهة ما هي عرضية وهذه مثل الاستحالات التي توجد في المحارين المحمودة والمذمومة
ومثل النوالة التي يكون عن الطبع والتي تكون طبيعيا ولذلك لا يمتنع على هذا النحو ان
يضاد السكون سكونا لكن لا من جهة ما هو سكون بل من جهة ما عرض ان يوجد
احدهما شيئا طبيعيا والشيء الاخر غير طبيعي ومثال السكون اسفل فانه طبيعي للارض
وغير طبيعي للنار فقد تبين من هذا القول اي حركة تضاد اي حركة واي سكون تضاد
اي حركة واي تضاد اي سكون وكيف يوجد التضاد في الحركة الواحدة في النوع
وسكون الواحد ومنها انقضى القول في هذه المقالة والحمد لله

لما كان قد ظهر في ما الحركة المتصل وذلك في الزمان وكان قد وعد في التكلم فيه شرع
في اول هذه المقالة بالنظر في ذلك المتصل ما هو متصل واحد ما شرك بالنظر
فيه صاحب هذا العلم وصاحب علم التعاليم لكن بجهتين مختلفين على ما مر شأنهما
ان ينظر في الشيء الواحد وذلك ان التعاليمي ينظر فيه من جهة ما هو منتزع
من المادة والطبيعي ينظر فيه من جهة ما هو نهاية جسم متحرك والجسم من حيث يوجد له ان

يكون فى مادة ولذلك لاسبيل لصاحب علم التعاليم ان يبين ان المتصل غير مؤلف
فما لاينقسم وانما يتسلم ذلك من صاحب هذا العلم ولنبدا من حيث بدا فنقول ان
كان المتصل مالتف من اشياء متصلة وكانت الاشياء المتصلة بين التى يعرض
لها عند ما يمكن ان يكون نهايات واحدة على ما تقدم فليس مالتف المتصل مما لاينقسم
حتى يكون الجسم مؤلفا من سطوح والسطح من خطوط والخط من نقط فاما بيان ما وجوده
شرط فى هذا المقدم وهو ان المتصل مالتف من اشياء يتصل بعضها ببعض فمما
يظهر بغتة عند التامل وقد يمكن ان يبين على جهة الاستظهار وذلك ان المتصل
ان ائتلف من اشياء غير متصلة والاتصال فقد يلزم ضرورة ان يالتف من اشياء
متمايزة كما يالتف العدد فيكون الكم المنفصل متصلا وايضا فمن وضعنا ذلك فان
النقط المتمايزة اما ان يكون بينها بعد او لايكون بينها بعد فان لم يكن بينها بعد
اصلا فهى متلاقية ومتصلة وان كان بينها بعد فقد يمكن ان نفرض بين كل نقطتين
من النقط المتمايزة اكثر من نقطة واحدة فيكون النقطتان اللتان وضعناهما ليتبين
بوجه ما بينهما شئ آخر من جنسهما وذلك بتقيض ما وضع فى حد المتماليين وادى قبل هذا
فضح ان المتصل مايالف من اشياء متصلة وكانت المتصلة كما ظهر من حدها فيما تالف
واشرطناه كمن ة المقدم هى التى اذا حركت واحدة فقد بقى علينا من تصحيح هذا
العكس الشرطى لزوم التالى فيه المقدم وقد يظهر بهذا الاشياء التى يالتف
منها المتصل هى التى لها اواخر واطراف اذا الحركت قبل بها فى العظم
المؤلف انه متصل والاشياء التى لاينقسم ليس لها اواخر واطراف يقال
بها فى العظم اذا الحركت انه متصل فالمتصل بما هو متصل ليس مايالف من
اشياء غير منقسمة فاما ان الاشياء التى لاينقسم ليس لها اطراف فبين فان
الطرف الاخير غير ما هو له طرف وبالاضطرار ان يكون للاطراف اوساط
وقد يمكن ان يبين هذا المعنى بوجه اعم وذلك انا متى اثبتنا ان المتصل مؤلف
فما لاينقسم من جهة التلاقى لزم ان يكون ذلك انطباقا فان ملاقات

مالاينقسم لما لاينقسم من جهة ما لاينقسم هو انطباق والمنطبقان بما هما منطبقان
وبين ومن الجهة التى بها هما منطبقان ليس يحدث عنها منقسم اصلا فلذلك ليس يحدث
منها عظم اصلا ولا هو مركب منها وايضا فان هذه التى لاينقسم يلزم ضرورة من حيث
هى اشياء طبيعية لم يكن قبل الاتصال مفارقة بالمكان وان يكون متحركة وهذا
ممتنع على ما لاينقسم على ما سيبين بعد وايضا فمتى وضعنا هذا لزم بطلان كثير من
الاوايل التى يستعملها المهندس وهى ان كل خط يمكن ان ينقسم بنصفين وان
النقطة تنقسم الدايرة بنصفين وذلك ان هذا ما كان يعرض فى الخط والدايرة
التى تركب من نقطة عدد ما فقد تبين من هذا ان المتصل بما هو متصل هو منقسم
لا ما ينقسم دايما لكن هذه القسمة انما لحقت المتصل من جهة ما هو متصل ومن
نفس طبيعته لا بما هو فى جسم محسوس وهو موجود بالفعل والجسم المحسوس المتكون
انما عرض له مثل هذه القسمة لا بما هو متكون وهو لانى بل من جهة ما الاتصال
موجود له ولذلك ليس منها اجزاء اولا وبالذات من جهة الكمية البها يحمل
الجسم الطبيعى او عنها تركب ولما جهل قوم هذا واخذوا ما بالعرض مكان بالذات
وذلك لقلة تمكنهم بالمنطق قالوا بالجزء الذى لايتجزى وسياتى بيان هذا اكثر
فى الكون والفساد وهذا الذى قلناه يظهر والمتصل ذى الوضع كما يظهر فى المتصل
غير ذى وضع وهو الزمان والحركة وان كان لايصور ة اجزاء هذه ان يتميز قبل
ان يتصل لكنه يلزم ضرورة ان يكون الاشياء التى يالتف منها لها اواخر واطراف
اذا الحركت قبل بها فى الحركة والزمان انه متصل وقد يمكن ان يبين ذلك
ة كل واحد منها بنوع خصه ولكنه يمكن ان يبين ان العظم غير مؤلف من غير منقسم
قبل ان الحركة هى بهذه الصفة وقيل ذلك فلنبين انه ان كان العظم مؤلفا
من غير منقسم فان الحركة عليه تكون مؤلفة من حركات غير منقسمة والتحرك عليها ايضا
يكون الزمان غير منقسم وذلك الزمان الذى فيه الحركة تنال ذلك ان نفرض عظما
مؤلفا من بلثة اجزاء غير منقسمة وهى ا ح ـ فمتى التحرك عليها ايضا غير منقسم

وهوم والحركة ايضا حركة ح ط فاقول ان حركة ح ط يلزم ضرورة ان يكون مولفة من
حركات غير منقسمة لان حركة ح ط منقسم بانقسام عظم اب وعلى عدد اجزائه ولان
كل واحد من اجزاء عظم اب غير منقسم فالحركة التى عليه ايضا غير منقسمة لان الحركة
لا تنقسيل على العظم الذى عليه الحركة والا جزاء على اجزائه بل هى منطبقة عليه ومساوية
وهذا بين بنفسه عند التامل وليس بشبه ان يكون الامر فى الزمان واما المتحرك فط
ايضا فيه انه يلزم ان يكون غير منقسم اذا كان متحركا على اعظام غير منقسمة لان المتحرك
يساوق الذى يتحرك عليه وليس يمكن فيه ان يكون اعظم لما يتحرك عليه وباطل
اى واحد من هذه وضعناه مولفا مما لا ينقسم لزم ذلك فى الغير وكذلك اى واحد من
هذه وضعناه منقسما لما ينقسم وايا ما لزم ذلك فى الغير الا ان بعض هذا الذى
فيما بين من اول الامر مثل ما تقدم وبعضها كتاج الى بيان مثل ان العظم ان كان
منقسما لزم ضرورة ان يكون المتحرك منقسما ومثل انا وضعنا المتحرك غير منقسم
لزم فى العظم والحركة ان يكونا مولفين من غير منقسم الا ان القضيات التى تتبين
بهذه الاشياء قضيات بسيطة غير مركبة والنتايج منها نتايج اول ويكاد ان
يكون كالظاهرة بانفسها وبين هذا فيما بعد فلنرجع الى حيث كنا فنقول ان
امكن فى الحركة ان يكون مولفة مما لا ينقسم فليكن مثلا حركة اب ت ث على عظم
ح ج ح د وليكن اجزاء اب ت ث غير منقسمة واذا وضع هذا هكذا لزم ان
يكون كل واحد من اجزاء العظم ح ج ح د والذى عليه الحركة غير منقسم وكذلك يلزم
ايضا فى المتحرك على كل واحد من اجزاء ذلك العظم لكنه المتحرك لبين يمكن فيه
ان يكون معا يتحرك وقد تحرك فان الماشى الى البلد من البلدان ليس يمكن فيه
ان يكون معا يتحرك وقد تحرك والا كان ساكنا ومتحركا معا ومتى انزلنا العظم
مولفا مما لا ينقسم لزم ضرورة ان يكون المتحرك يتحرك وقد تحرك معا او يكون
الحركة مولفة من سكون مثال ذلك لنفرض المتحرك م على كل واحد من اجزاء
ح ج ح د التى هى غير منقسمة فهيم ضرورة اذا كان غير منقسم اما ان يكون على كل واحد

من اجزاء

من اجزاء ح ج ح د وقد يتحرك ويحرك معا لانها غير منقسمة او يكون ساكنا على كل واحد منها
اما انه يحرك واما انه لم يتحرك بعد فيكون الحركة مولفة من سكون وهذا خلف
لا يمكن فباضطرار ان يكون الحركة مولفة من حركات منقسمة من سكون وهذا كله خلف
لا يمكن فباضطرار ان يكون الحركة مولفة على اعظام منقسمة وان يكون الحركة منقسم
لا ما ينقسم دايما وايضا فانا كانت الحركة التى من امثلا لاب ذات اطراف ووسط
بما هى حركة ومن شئ والى شئ لزم ضرورة ان يكون اجزاء الحركة بما هى حركة ذوات
اطراف ووسط ومن شئ للشئ والا كانت اجزاء الحركة غير حركة وذلك خلاف
ما يعقل وقد يمكن ان يبين ايضا هذا المعنى بعينه فى الزمان والعظم فنقول ان
الزمان يلزم فيه ضرورة ايضا ان لا يانف من غير منقسم وذلك انا متى انزلنا
زمانا غير منقسم يتحرك فيه متحرك مسافة ما لم يمكن ان يفرض متحركا اخر على تلك المسافة
اسرع من الاول وذلك انه يلزم متى فرضناه ان يقطع تلك المسافة بعينها
فى زمان اقل من الزمان الذى وضعناه غير منقسم ومن هنا يظهر انه لا يمكن ان يتحرك
متحرك على عظم غير منقسم لانا متى انزلناه متحركا عليه لزم ضرورة ان يقطعه فى زمان
ما فاذا انزلنا متحركا اخر ابطا منه فهو ضرورة يتحرك فى ذلك الزمان بعينه اقل
من تلك المسافة التى وضعناها غير منقسم حتى يوجد الامر على ما يقوله ارسطوطاليس انه
يلزم فى المتحرك الاسرع على عظم ما بعينه ان ينقسم الزمان ابدا وفى الابطا فى ذلك
الزمان بعينه ان ينقسم العظم ابدا لكنه لا يشكك ان يتشكك على هذا القول وتقول
انا كان يلزم هذا لو كان الاسرع والابطا يمران المر غير نهاية فى الوجود ليس الامر
كذلك فان الاسرع والابطا متباينان فى الوجود واذا كان هذا هكذا لم يمكن ان
يانف الكل متحرك متحركا اسرع منه فيكون ما اضرناه من البيان قيل على انه
ممكن ممتنع فاما ان الاسرع والابطا ليس يمران فى الوجود لا غير نهاية فهذا
بين من انواع المتحركات ليس يمران لا غير نهاية وللتنزل مثلا ان اسرع حركة
سماوى الحركة اليومية واذا انزلنا هذا هكذا وكان سماوى ايضا زمان غير منقسم

يمكن فيه الحركة فلقايل ان يقول انه يمكن ان يتحرك الجسم السماوى فى هذا الزمان غير
المنقسم ولكنه ان انزلناه متحركا لا لابطا منه امكن ان يتحرك على عظم غير منقسم فهذه
الاشياء يمكن ان يوضع بكذا وتتشكك بها على هذا البيان لكنه يحمل هذا بان الاسرع
والابطا لم يتميا من جهة ما هما متحركان بل من جهة ما عرض لهما امر ما كانك قلت
من جهة ما لم يوجد له متحرك اقوى منه متحرك الاسرع والا لو كان ذلك من جهة ما هو
متحرك لكان متى ما صرورة عظم غير منقسم عليه يتحرك الابطا، وزمان غير منقسم فيه
يتحرك الابطا وزمان غير منقسم فيه يتحرك الاسرع وذلك يقتضى مابين واذا كان
هذا كذا فاذا ما وضع فى القول المتقدم انه ممكن يلزم منه المح هو ممكن بالجوازات ممتنع
بالعرض وانما وضع من جهة ما هو ممكن لا من جهة ما هو ممتنع وعلى هذه الجهة انقضاه
مع المقالة المشكوك فيها فى قياس الخلف فيلزم عنه المح والممكن اذا وضع موجودا
لم يلزم عنه ممتنع وتمثل هذا البيان كثيرا المستعمل وسياتى مراجعته فى هذا العلم وايضا
متى انزلنا الزمان والعظم مولفا مما لا ينقسم لم يمكن ان ينقسم الاسرع الزمان
الذى فيه يتحرك الابطا مسافة ما بعينها بنصفين اذا فرضنا ذلك الزمان مولفا
من ازمنة غير منقسمة عددها فرد ومن البين ان كل متحرك ربطى يمكن ان يوجد له
متحرك اسرع منه بالضعف فقد تبين من هذا القول ان المتصل بما هو متصل ينقسم
لما لا ينقسم دايما وانه ليس مولفا مما لا ينقسم فاما الان فانه يقال على وجهين
احدهما بالتقديم واولا وهو الغير منقسم اذ كان نهاية للماضى ومبدا للمستقبل والثانى
يقال بتاخير وتشبيه وهو زمان مولف من الماضى والمستقبل وسطه الان
الذى بالحقيقة وهو الذى يعرفه الجمهور بالزمان الحاضر فاما ان هذا الزمان الحاضر
هو بالاصطلاح والوضع لا بالطبع فظاهر ان الزمان ليس يوجد منه شئ بالفعل
ولا هو ذو وضع فاما ان الان هو بالتقديم واحد اغير نهاية الماضى غير المنقسم هى
بعينها مبدا المستقبل غير المنقسم وهذا هو المطلوب بيانه الان كون النهاية
والمبدا غير منقسم امر ظاهر بنفسه فانا لم نطلب بل بما واحد بعينه ام اثنان فذلك

بين مما تقدم من قبل انه ان كانا اثنين فليس يمكن ان يكون احدهما بعينه للاخر
والا كان المتصل مولفا من اشياء غير تجزية واذا لم يمكن احدهما بعينه للاخر فلم يتبين
الان ان يكون بين كل اثنين زمان وكل زمان منقسم فيكون الان على هذا منقسما على
جهة ما ينقسم الزمان ويكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وبالجملة فيكون مولفا من زمانين
وقد كنا فرضناه نهاية للزمان الماضى ومبدا للمستقبل والنهاية والمبدا غير هو اطيب با
لذى النهاية فانه ليس نهاية لخط خط بل نقطة وكذلك نهاية الزمان ليست بزمان
وايضا فرضنا اياه مبدا للمستقبل ونهاية للماضى متى انزلناه منقسما لزم ان يكون
شئ من الماضى مستقبلا وشئ من المستقبل ماضيا واذا اظهر ان هذا بكذا فقد بان
ان الان واحد وانه غير منقسم وان نهاية الماضى غير المنقسمة هى بعينها مبدا للمستقبل
ان غير المنقسم بما هو غير منقسم ليس يمكن فيه حركة كما تبين من قبل ولا سكون ايضا فان
السكون انما هو عدم فيما شانه ان يتحرك وعلى الجهة التى شانه ان يتحرك بها
فان كان المتحرك ليس يتحرك فى الان فالساكن ليس يمكن فى الان ومنها بان ان
كل متحرك وساكن فهو فى زمان او كان ليس يمكن فى الان حركة وما قيل يظهر
ان العظم والحركة والزمان متساوقة وانه ليس يمكن ان تقطع تحرك عظما غير متناه
فى زمان متناه ولا يمكن ايضا ان يقطع تحرك عظما متناهيا فى زمان غير متناه الا
ان يكون ذلك العظم مستديرا فان هذا لم يتبين بعد امتناعه بل لعله ضرورى وبيان
هذا انه ان امكن ان يقطع تحرك ما عظما متناهيا فى زمان غير متناه فينقطع
ضرورة جزء منه فى جزء متناه وفرضنا ذلك فى ذلك الزمان والازم ان يقطع
المتحرك الجزء والكل فى زمان واحد واذا فرضنا هذا بكذا فمن البين انه ان قدر ذلك
الجزء من العظم العظم بسره ان ذلك الجزء من الزمان الذى فيه قطع المتحرك وذلك
الجزء من العظم يقدر ايضا ذلك الزمان وان لم يقدره ايضا ذلك الجزء وفضل
عنه العظم بما يقدر الفق فانه سيفرق مثل ذلك فى ذلك الجزء من الزمان
وما يقدره المتناهى او يفضل عليه بجزء متناه فهو متناه وبالجملة فانه يلزم ان يكون

نسبة ذلك الجزء العظيم بأسره هي بعينها نسبة ذلك الجزء من الزمان الذي قطع فيه
الجزء العظيم من الزمان بأسره الذي قطع فيه العظم كله وليس لما لا يتناهي
نسبة فبهذا البيان بعينه يبين انه لا يمكن ان يقطع متحرك عظما غير متناه في زمان
متناه واما امر مسافة الحركة للعظم وللزمان فظاهر جدا وبمثل هذا البيان يظهر ذلك
في الحركة غير المستوية فانه يلزم ان ينقسم الزمان بعدد انقسام العظم الا انه في
الحركة المستوية ينقسم باجزاء مستوية وفي غير المستوية باجزاء غير متساوية الا ان
عدة اجزاء الزمان وما تركب عدة متناهية فهو متناه ونقول ان كل متغير
الاين والكيف فهو منقسم وذلك انه لما كان كل متغير فانما يكون من شيء الى شيء
والمتغير لا بد ان يكون فيما منه يتغير او فيما اليه يتغير او لا يكون في واحد منهما او يكون
بعضه فيما منه وبعضه فيما اليه يتغير او لا فيكون ضرورة منقسما ومع ان يكون المتغير
بالفصل فيما منه لانه اذا كان المتغير فيما منه فهو يتغير بعد ولا اذا كان فيما اليه
لانه يكون حينئذ قد تغير ومع ايضا ان يكون ولا في واحد منهما فلم يبق الا ان يكون
بعضه فيما منه يتغير وبعضه فيما اليه يتغير اولا فهو اذا منقسم وانما اشترطنا ان
يكون بعضه فيما منه يتغير وفيما اليه يتغير اولا لانه يلزم ان يكون المتحرك ولا بعضه
فيما منه يتغير وبعضه فيما اليه يتغير آخر مثال ذلك انه ليس يلزم في الابيض عند ما
يتحرك ان يكون بعضه في البياض وبعضه في السواد بل انما يلزم ان يكون بعضه
ابيض وبعضه في المتوسط الذي اليه ينتقل اولا من الابيض كانك قلت
الاغبر وذلك في حين ما يتغير والمتغير منهما مساو للمتحرك اذا قيل المتحرك بعموم
على ما اخذ في الثالثة من هذا الكتاب والمتحرك يقال فيه انه منقسم على وجهين
احدهما كما يقال في المتصل انه ينقسم اذا انقسم بالنهايات الماخوذة فيه فصار
كثيرا بعد ان كان واحدا والثاني كما يقال في الجسم انه منقسم اذا كان ذا عرضين
متقابلين في خرئين من شأن ان يكون بعضه حارا وبعضه باردا وبعضه فوق
وبعضه اسفل وهذا الانقسام ليس يقابلها الاتصال بل احرى ان يقابله

وهذا المعنى الاخير من معاني ما يقال عليه منقسم هو الذي قصد به هنا بيانه للمتحرك في حين
ما يتحرك ليكون هذا برهانا للنوع الاول اعني الانقسام بالنهايات وذلك ظاهر في
المتحرك في المكان فانه انما هو في مكان ما بعد ما وانما قيل المتحرك من حيث هو
ذو اجزاء صار بهذا ذا وضع وتلك الامور في المتكون والفاسد فانها ذوات عظم وليست
المتكون والفساد دفعة في غير زمان بل يذهب منها جزء ويحصل جزء وتلك
النامي والذابل فانما حركة الاستحالة فلشك ان يشك فيه ويقول سلمنا ذلك كان
في هذه الاضافة من التغاير لان ذلك لاحق لها من حيث هي ذات اجزاء واما
المتحرك مثلا من الحرارة الى البرودة فليس انما هو متحرك بهذه الحركة من حيث هو ذو اجزاء
ووضع لا بالعرض فكيف يقال فيه ان بعضه فيما منه وبعضه فيما اليه ولكن هذا الشك
يحل من ان الميل يلزم ضرورة ان يكون من المستقيم ذا وضع واذا كان هذا هكذا فظاهر
ان الجزء الذي على الميل هو الذي متقدم في الاستحالة ثم الذي عليه ثم الذي يليه الى اخر
الاستحالة فقد تبين بهذا القول ان التغير بالتقديم والتحقيق وهو للتغير الموجود في
الكم والكيف واين لا ينقسم بما منه وما اليه في حين يتغيره واذا كان ذلك كذلك
فكل متغير منقسم باطلاق وقد وقع للقدماء شكوك على ارسطو في هذا الموضع لانهم
كانوا ياخذون المتغير بعموم على جميع اجناس التغير كان حركة او ما بحركة وكانوا
ياخذون المنقسم على انه المنقسم بالنهايات وكانوا اذا اخذوا المتغير على العموم لم يصدق
لهم ان كل متغير فبعضه فيما منه وفيما اليه اذ كان ليس يوجد هذا في التغير الذي يكون
دفعة كما يوجد ذلك في التغير الذي يكون في زمان وكانوا ايضا اذا اخذوا المتغير
منها على المتغير بالتقديم على ما كان يظنه ارسطوطاليس لم يتبين من ذلك ان منقسم ذلك
الضرب من الانقسام الذي بالنهايات من اجل ان بعضه فيما منه وما اليه اذ
كان ذلك الانقسام يوجد للجسم من حيث هو متصل سواء كان يتغيره منقسما او غير
منقسم وبالجملة فليكن ما اخذ هنا كانه سبب للانقسام ليس لسبب الا بالعرض واما
ابو بكر بن الصائغ فانه جاوب عن الشك بان قال الانقسام الذي قصد ارسطو

نتاجة للتوك هو الانقسام بالاعراض المتقابلة واذا كان ذلك كذلك كان السبب فيه
سببا خاصيا وذاتيا وهو كون التوك بعضه فيما منه وبعضه فيما اليه وتقابل ان
يقول محتجا لنا مسطيوس انه ليس يمكن ان يكون المطلوبات في البراهين المطلقة
ليست بادل ولا اكثر منه وكذلك ما كان مضافا في الدلايل لان هذا البرهان هو احرى
ان يكون دليلا فاحرى ان يعطى السبب والوجود وابو بكر يقول محتجا لنا ويلزم هذا على ارسطو
انه لو كان ارسطو انما قصد هنا انتاج الانقسام بالنهايات للتوك لما يكلف ارسطو
فيما بعد ان يبين ان ما ليس بمنقسم فليس بمتوك اذ كان ذلك ظاهرا من هنا بعكس
الحد عكس النقيض وذلك انه اذا تبين ان كل متوك فهو منقسم اعني الانقسام
بالنهايات تبين منه ان ما ليس بمنقسم فليس بمتوك وانا اقول ان هذا كله عدول
عن فهم برهان ارسطو وذلك انه انما كان يلزمه شك القدماء لو كانت المتغيرات
في غير زمان هي بالموضوع غير المتغيرات في زمان وانما كان يكون ذلك لك لو كانت
المتغيرات التي في غير زمان توجد مفارقة للمتغيرات التي في زمان لكنه لما كانت
التي في غير زمان نهايات للتي في زمان صار الموضوع لها واحد واذا كان واحدا
صدق ان كل متغير في غير زمان فهو متغير في زمان واضح ان كل متغير في زمان منقسم
فقد صح ان كل متغير في غير زمان فهو منقسم وكان عمل مذهب ارسطو على هذا الوجه
صحيح وبرهانه واضح ومعتمداته اولى وذاتية ولم يحتج ان تناول عليه ان الانقسام
الذي قصد ها ههنا نهاية للتوك هو بالاعراض المتقابلة هل الانقسام بالنهايات
كما قال ابو بكر فان ارسطو انما يتكلم هنا في انقسام المتصل بما بالوزت الذي
هو الانقسام بالنهايات فالعجب من القوم كيف اغفلوا هذا المعنى الواضح لان
الانقسام الذي يلقى للمتغير في غير زمان موجود له من حيث هو متغير في زمان كما ان مساواة
الزوايا للقائمتين هو موجود للمثلث المتساوي الساقين من حيث هو مثلث
لا من حيث متساوي الساقين ومعنى ههنا يظهر ان الوكة منقسم بانقسام التوك
لان الوكة الواحدة اذا كانت لعظم واحد فان اجزاءها مساوقة لاجزائه ضرورة

والا كانت حركة الكل غير مؤلفة من حركات الاجزاء وذلك ممتنع وكذلك يظهر ايضا انها
منقسمة بانقسام الزمان لانها اذا كانت كلها في كلة فاجزاؤها في اجزائه وكذلك يظهر
ان الزمان منقسم بانقسامها وما فيه الوكة ايضا هو منقسم بانقسامها فقد تبين من هذا القول
ان الوكة والزمان وما فيه الوكة والتوك ايضا منقسم الا ان ذلك للتوك في الكم والاين
بالذات وفي الكيف بالعرض وكان السبب في انقسام هذه الاشياء هو انقسام
التوك ولما كان كل تغير فانما يكون من شيء والى شيء وجب ضرورة ان يكون ما منه
التغير وما التغير غير منقسم اصلا اما التغير الذي يكون في المتقابلات التي ليس بينهما متوسط
فالامر في ذلك بين وذلك ان المتغير ما ليس بموجود الى موجود اول ما يتغير فقد فارق
ما ليس بموجود وصار في الوجود لانه ليس هنا ما بين متحيل فيه الانقسام واما التغير الذي
يكون في المتقابلات التي يكون بينهما وسط فان ذلك ايضا ظاهر فيه من حيث انه
متصل والمتصل متى فرض متباينان طرفيه كانت نهايتاه غير منقسمة اصلا الا ان
هذا المعنى يوجد اولا للمتصل ذي الوضع كالحال في الخط فان نهايته نقطتان ويوجد
بغير ذي الوضع كالحال في الخط ثانيا ومن اجل ذي الوضع كالحال في الوكة والزمان
واما الوكة في المكان فالامر فيها بين اذا كانت انما يكون على حد نهايتاه غير منقسمة وذلك
لشيء ان يكون الامر في النمو والاضمحلال واما الاستحالة فانما يوجد فيها ذلك بالعرض من
جهة انها في عظم ذي نهايتين وقد يظهر هذا المعنى مما يقوله ارسطو وذلك ان التغير متى
انتهى ان اخر ما تغير اليه منقسم اذ اول ما تغير منه لزم ان يكون بعد ان يتغير متى وتيمنا
النهاية منقسما او ان يكون قبل ان يتغير هو بعد تغيره اذا توهمنا المبدا منقسما فاذا
نهاية الوكة ومبدأها غير منقسم اصلا فكيف يقول ارسطوطاليس شوس ان نهاية الوكة
موجودة ومشار اليها ومبدأها غير موجود ولا مشار اليه قد نظر كما يقول تامسطيوس
ان الابتداآت بخبر مجرى النهايات في كل شيء وذلك ان النقطة هي نهاية الخط
ومبداه وكما يمكننا ان ناخذ ها نهاية لك يمكننا ان ناخذ ها مبدا وايضا فكان النهاية
يلحقها ان يكون غير منقسم لكنه يلحق المبدا وبالجملة فقد نظن ان ما يحق هذا يحق وان

الامر فيها واحد ولكنا نقول اما ان هذا القول صادق على المتصل ذى الوضع فذلك
مما لا يشك فيه كالمكان والخط واما الحركة فلما كانت غير ذات وضع وكان المبدا
انما يقال بالاضافة الى ما هو له مبدأ او بوجوده يوجد المبدأ فكيف يمكن ليت شعرى ان
يوجد مبدا ما لم يوجد بعد او يشار اليه اللهم الا ان يضع ان مبدا الحركة حركة وهذا امر فو ظ
فان نهاية والمبدا غير ما هو له مبدا ونهاية ولذلك ليس مبدا الخط ولا مبدا السطح خطا
سطحا وبالجملة فليس بين القوة والفعل وجود متوسط يمكن ان يشار اليه الا
الحركة والحركة لا يمكن ان يوجد جزء منها اول لانها منقسمة الى ما ينقسم دايما واما نهاية
الحركة فليس الامر فيها كذلك لانها انما احدث نهاية ما قد وجد وفرغ وامكن
ان يشار اليه زمانا لان هذا شان الكمال الذى هو نهاية الحركة واما مبدا الحركة
فوجوده فى الان لا فى زمان ولذلك لم يمكن ان يشار اليه زمانا كما يمكن ذلك فى
الكمال الذى هو نهاية الحركة لانه نهاية ما لم يوجد بعد كالحال فى المبدا وارسطو يعتمد فى
بيان هذا على انه اذا لم يمكننا ان ناخذ اول جزء من الحركة من جهة ما هو حركة ولا اول
جزء من الزمان الذى فيه الحركة من جهة ما هو جزء زمان وكان ليس بين السكون و
الحركة وجود متوسط لم يمكن المبدا موجودا اصلا فاما انه ليس يمكن ان ناخذ اول جزء من الزمن
الذى فيه الحركة فذلك يظهر عليه من الجهة التى ان يكون ذلك الاول اما منقسما
واما غير منقسم فان كان منقسما فليس باول وايضا فانه يكون زمانا وكل زمان
فينقسم الى ما ينقسم دايما وما ينقسم الى ما لا ينقسم دايما فليس فيه جزء اول بالطبع
كالعقب فى الحيوان والاساس فى البيت وان انزلنا هذا الجزء غير منقسم تنزله
الا ان لم يمكن فيه حركة على ما تبين وللجزء حركة يشار اليها فيه وايضا فان سلمنا
انه يمكن فيه حركة فقد تبين امتناعه على هذا الوجه وذلك انه لما كان التغير انما
يكون من سكون فهل هذا الان والان الذى هو نهاية السكون واحد او اثنان فان
انزلناه اثنين لزم ضرورة ان يكون الانات متتالية او ان يكون بينهما زمان
يكون فيه الجسم لا ساكنا ولا متحركا لان الواحد فرضناه نهاية السكون والان الثانى

مبدا الحركة وكلا الامرين ممتنع اعنى ان يكون ان يتلوا انا على ما تقدم او يكون زمان
لا يوجد فيه الجسم ساكنا ولا متحركا وان انزلنا هما واحدا اعنى الان الذى هو نهاية
السكون وفيه يوجد مبدا الحركة من جهة ما هو حركة لزم ضرورة ان يكون الشئ الواحد
ساكنا ومتحركا معا او متحركا فاليس يمكن ان يكون الان الذى هو نهاية السكون يقع فيه
مبدا الحركة على انه جزء حركة والان لا يمكن فيه ايضا سكون فيكون الجسم ساكنا ومتحركا
معا فى الان وذلك محال فاذا ارى جزء من الزمان وقعت فيه الحركة هو منقسم ضرورة
وليس يمكن فيه وجود اول بالطبع ومثل هذا الذى ظهر منه انه ليس بزمان الذى فيه
الحركة جزء اول يقع فيه الحركة يظهر ايضا فى الحركة وذلك ان كل متحرك فهو منقسم
بالايه اولا تغير اذ كل متغير فى زمان فانه مهما تغير فقد تغير على ما تبين قبل وايضا
فقد تبين ان كل حركة فهى منقسم الى ما ينقسم دايما بالقوة لا الاسرع والابطا فيها
وهذا ظاهر عند التامل الان هذا انما فى المتغير الذى فى العظم والاين فالذات
واما فى الاستحالة فبالعرض من جهة انها منقسم والموضع الذى غلط منها ارسطاطاليس
تابعا مسطيوس ومن تبعهما من المفسرين هو من احد مواضع الابوال الذى يوضع فيه
الشئ خياله ومثاله ثم يوضع تلك الاشياء الصادقة على خيال الشئ ومثاله
صادقة على الشئ وبهذا عرض لهم ههنا فانهم اخذوا الشئ الموجود للخط الذى شبه
بالحركة فاثبتوا وجوده للحركة فوقع لمسطيوس لما تعارض عنده حسن الظن بارسطو وما كان
فى نفسه من هذه المقدمة الشريفة صرف التاويل الى ان قصد ارسطو ههنا انما كان
ليبين ان ليس للحركة ولا للزمان جزء اول من جهة ما هو جزء حركة وجزء زمان فحرف
النتيجة التى كانت مقصود ارسطو ووقف بالبيان حيث لم يقف وذلك خطا من كلام
ارسطو وقد بقى علينا من مطالب هذه المقالة ان نبين ان ما يتغير اول ما يتغير فقد
تغير وان ما كان قد تغير فقد كان من قبل يتغير وذلك الامر فى السكون وان ما لا ينقسم
فلا يتغير وانه ولا واحد من التغايير غير متناه ولا فى الاستحالة ولا فى العظم ولا فى
الاين من جهة ما الحركة فيه مستقيمة فاما دورا فذلك غير ممتنع بل لعله ضرورى فى بعض

بعد فنقول ان ما هو ذا تغير فقد تغير فذلك ظاهر من قبل الزمان والعظم اما من قبل
الزمان فلما كان كل متغير في زمان وكان اذا الشئ اذا قيل فيه انه ذا تغير وأشير
اليه في ان ما بين الان الذي اشير اليه والان الذي ابتدى فيه ضرورة زمان
على ما تبين قبل وكل زمان منقسم ضرورة لا الى نهاية لها يصدق على المتغير
في كل واحد منها انه قد تغير وكذلك يظهر ايضا من قبل العظم وذلك انه لما كان
كل متغير فمن شئ والى شئ متغير وعلى عظم ما اوفى عظم ما لازم من كون ذلك العظم
ضرورة منقسما بانقسام لا نهاية لها ان يكون المتغير في كل واحد منها قد تغير ومثل
هذا يظهر ايضا ان ما قد تغير فقد كان من قبل متغير وذلك ان كل متغير في زمان
فان كان الآن فيه قد تغير غير الان الذي منه تغير وكل اثنين فيهما زمان فواجب
ضرورة ان يكون ما قد تغير قد كان من قبل متغير وكذلك يظهر هذا ايضا من قبل
العظم وذلك انه لما كان حد التغير غير نهايته وكان بين المبدا والنهاية عظم
منقسم وكان انما يقال في المتغير انه قد تغير اذا صار في نهاية العظم من البين ان
ما قد تغير فقد كان من قبل متغير وبالجملة فانما كان يمكن ان لا يكون ما قد تغير
قد كان من قبل ما متغير او ما تغير قد كان من قبل لا تغير لو لا ما لا ينقسم ما لا ينقسم
وبين هذا البيان انما هو منطبق على التغاير التي يكون في زمان واياما قصد ارسطو
منها وهي الاصناف الاربعة اعني التي قيل عليها اسم الحركة في الاستحالة والكون
والفساد وان لم يكن في عظم فانه ذي عظم وفي زمان وكذلك الاستحالة ولذلك
سرّي ان ما اخذ منها في البيان موافق لهذه الاجناس الاربعة ولما كان ايضا
الشئ انما يقال غير فيه انه ساكنة اذا عدم كما شانه ان يوجد فيه من امر الحركة على
الحال التي شانها ان توجد فيه وكان قد تبين من امر الحراك ان ما قد يتحرك
فقد كان من قبل متحرك وان ما يتحرك فقد تحرك فقد وجب ضرورة ان يكون
ما قد سكن ووقف قد كان من قبل دايما يقف وما هو دايما يقف فقد وقف
وذلك انه كما انه ليس يمكن ان يكون الشئ قد تحرك وقد يتحرك معا كذلك ليس يمكن

ان يكون

ان يكون دايما يتوقف وقد وقف معا لان قولنا قد وقف لا فذا اقتضى الوقوف
وقولنا فيه يتوقف اى هو دايما يتحرك وصير الا التحرك التوقف فان الساكنة
انما يتصور سكونه في زمان من حيث يحمل فيه الحركة والالم يقدره الزمان واذا كان
هذا هكذا وكان الساكنة انما يسكن في زمان فما قد سكن فقد كان من يسكن وما هو
دايما يسكن فقد سكن والبرهان على ذلك هو البرهان بعينه على المتغير وبين ان السكون
منها اذا اريد بها عدم الكون والفساد انه مقول بتشكيك مع السكون الحقيقي الذي
هو عدم الحركة بالحقيقة ومنها يظهر انه كما ليس يمكن ان ياخذ اول شئ من التغير كذلك
ليس يمكننا ايضا اخذ اول جزء من السكون واذا كان التحرك والساكنة انما يتحرك
ويسكن في زمان فبين ان الشئ في الآن غير متحرك ولا ساكنة فان التحرك انما هو في
بعد يساويه في الآن وهو الذي ليس يمكن فيه ان يسكن ولا يتحرك والا كان المتحرك
ساكنا وبهذا ينحل الشك القديم الذي قيل في ابطال الحركة وهو ان السهم مثلا هو
في بعد يساويه وما هو في بعد يساويه فهو ساكنة فالسهم اذا حين يطير انما يتحرك
ساكنة واذ قد بان هذا فانا نقول ان ما لا يتجزى طبيعي يمكن ان يتحرك بذاته كما
يتوهم المهندس في النقطة انها تتحرك اللهم الا بطريق العرض كما يقال في البياض
انه تحرك وفي الاشياء التي منقسم في جهة انها في منقسم فلنزل ان امكن انه يتحرك
ما لا يتجزى اما من عظم لما عظم واما من كيفية لما كيفية واما من اين لاين واما من موجود
لما موجود لانه قد تبين ان كل متحرك فبعضه يكون بين تغير فما اليه متغيرا ولا بعضه
فيما منه وكل ما هو بهذه الصفة فهو منقسم بما منه وما اليه ولا واحد مما لا يمكن فيه
الانقسام بالنهايات منقسم بما منه وما اليه فلا واحد مما لا يمكن فيه الانقسام يتحرك
وايضا فان كل متحرك فهو تحرك ضرورة اول ما يتحرك في مكان اصغر منه ثم
مساو له وما هو بهذه الصفة فهو متجزى ضرورة وبالجملة يلزم ان يكون بين المتحرك
وبين المسافة التي عليها يتحرك نسبة والالم يمكن ان يقطعها وليس كل لا ينقسم
بما منقسم نسبة وايضا فان كل متحرك فانما يتحرك في زمان فان كان اذا تحرك بعدا

مساويا لمتحرك في زمان فبين ان يتحرك نصفه في نصف ذلك الزمان فهو ضرورة
متجزئ وانما كان يمكن ان يكون ما لا ينقسم ما لا ينقسم وكان يكون العظم مؤلفا من نقط
والزمان من آنات فاما انه ليس يوجد تغير بلا نهاية ولا يمكن وجوده الا في المقولة دور
من جهة المكان فذلك يظهر على هذه الجهة اما الكون والفساد والاستحالة والنمو والنقص
فالامر فيها بين وذلك ان نهايتي هذه التغايير محدودة بالتقابل الذي بينهما على
ما تبين واما الحركة المستقيمة في المكان فان كان ليس يظهر ذلك فيها من الجهة
فقد يظهر من جهة اخرى وهو انه ان كان من الممتنع قطع ما لا نهاية فليس يمكن
ان يشرع المتحرك في قطعه والا كان شروعه عبثا وباطلا والطبيعة كما يقول
ارسطو لا تفعل باطلا وما لجهة فكما ان ما لا يمكن فيه ان يكون ليس يشرع في ان يكون
كذلك ما لا يمكن ان يسير مسافة غير متناهية لا يشرع في سيرها واما الحركة دورا فانها
ان كانت متناهية فليس يمنع مانع ان توجد متكررة متصلة وواحدة وغير متناهية
في الزمان على هذه الجهة وكما لا يمتنع بها وجود حركة واحدة غير متناهية على هذه كذلك
لا يمتنع ايضا وجود حركات من تلك الاجزاء غير متناهية العدد يتعاقب على موضع
محدود وواحد وان كانت كل واحدة منها متناهية بذا اذا لم يوجد كلها ما بفصل
وذلك اذا كانت دورا وتم تكن مستقيمة ولم تكن بعضها سهما بالبعض وسنبين
هذه الاشياء فيما بعد ان شاء الله تعالى مقالة السادسة

ارسطو يستعمل في اول السابعة فيبان ان كل متحرك فله محرك وانه ليس يوجد
شيء متحرك من ذاته اعني ان يكون المتحرك هو المحرك كما يمكن ان يتوهم في
الارض والماء والاجسام التي تتحرك من غير محرك من خارج مثبت مقدمات
اصارمزان كل متحرك بالاولات واولا منقسم دواخراه والثانية ان كل متحرك
اول فانه اذا توهم جزؤه ساكنا سكن كله ضرورة والثالثة ان كل ما يمكن ان يسكن
جزؤه منه فهو متحرك عن غيره ضرورة والمحرك فيه غير المتحرك فاما المقدمة الاولى
فانه يستعمل في بيانها ما تبين في السادسة من ان كل متحرك فمنقسم بما هو وما اليه

وما تبين هنالك من ان ما لا ينقسم فليس يتحرك واما الثانية هو ان المتحرك الاول من حيث
هو ذو اجزاء واما لما اذا توهم جزؤه منه ساكنا سكن الباقي ضرورة ولم يمكن فيه الحركة
فهي ظاهرة بنفسها اذا فهم ما يعني بالمتحرك الاول وذلك ان المتحرك الاول هو الذي
لا يتحرك من قبل جزء فيه هو للمتحرك منه ذاته وهو في هذه الاجسام البسايط التي وقع
الشك من اجلها هو اعظم يمكن ان يكون للنار المتحركة للاعلى او اعظم
يمكن ان يكون للارض المتحرك للاسفل فان المتحرك من الارض والنار الذي
بهذه الصفة هو المتحرك الاول من قبل انه لا توجد هذه الحركة بحق فانه لا يكون للنار
جزء اعظم منه وانما كان هذا هكذا لان مقادير الموجودات محدودة واذا كان هذا هذا بينا
من امر المتحرك الاول فقط اذا توهم جزؤه منه ساكنا ان الباقي يسكن بالطبع لما تقدم
وليس يمكن فيه الحركة لانه لو امكنت فيه الحركة لكان ذلك الجزء الباقي هو اعظم
توجد بنوع ذلك المتحرك فكان يكون ما فرض انه اعظم ملقى لذلك الموجودة
عن اعظم وما فرض اولا غير اول كما يقول ارسطو واما المقدمة الثالثة وهي ان
كل ما يسكن يسكون جزؤه منه فان المحرك فيه غير المتحرك فظاهر ايضا بنفسها وذلك ان
كل المتحرك الاول للعرض له هذا اعني ان يسكن يسكون جزء منه علم ضرورة ان المحرك
فيه قد بطل وان المتحرك باق وانه ليس هو المحرك لانه لو كان المحرك هو المتحرك
لما سكن الجزء الباقي من المتحرك الاول وذلك اول انه لم يعد المعنى الذي به هو
متحرك فان الباقي جسم ومنقسم وانما هو متحرك لما هو جسم ومنقسم فلما سكن الباقي
يسكون الجزء علم ان المحرك الباقي فقد قصد معنى غير المعنى الذي به هو متحرك
وان هذا المعنى صار للمتحرك الاول به غير منقسم لانه لو انقسم به لما كان يمكن يسكون جزء
منه ولما كان متحرك اولا فغ المتحرك اذا ضرورة معنيان احدهما به هو منقسم وهو المعنى
الذي به هو متحرك والثاني غير منقسم وهو المعنى الذي لما فقده فقد الحركة وذلك
هو المحرك ضرورة فاذا اشتمل هذه الاجسام البسايط المتحرك الاول فيها منقسم
من جهة انه متحرك وغير منقسم من جهة المحرك ولذلك المحرك ضرورة فيها غير المتحرك

والانقسام لاحق لهما من قبل مادتهما وعدم الانقسام من جهة الصورة والصورة
هي المحركة وهي غير المتحرك وارسطو يضيف الى المقدمة الثانية مقدمة ثالثة وهي
ان كل ممكن بسكون جزء منه بالطبع فهو سالك عن غيره بالطبع والاربعة الثالثة
رابعة موقوفة بعضها وهي ان كل ممكن بالطبع بسكون غيره فهو متحرك عن غير فينتج
لنا ان المتحرك الاول يتحرك عن غيره فقد تبين من هذا القول صحة المقدمات
التي استعمل ارسطو في بيان هذا المطلب وبان ان كل متحرك من جهة ما هو متحرك
فله محرك لكنه قيد على هذا القول وهو ان المتحرك انما يكون فيه ان يمكنه بسكون
جزء منه ما السكون فيه ممكنة فاما ان تبين ان نهايتها ممتنع عليه السكون
كما يرى ارسطو في الاجرام السماوية فليس ليت شعري بوضع في هذه ممكنا ما ليس
بممكنه واذا كان هذا هكذا وكان السكون ممتنعا في بعض المتحركات كان هذا
البيان جزئيا ولم يتضح ان كل متحرك فله محرك ولكان لان يكون قياسا مولفا
انذر منه ان يكون برهانا فنقول ان كان مناجسم يتحرك ممتنع عليه السكون فليس
اشياع ذلك عليه من حيث هو متحرك بل من حيث هو متحرك بصفة ما كانك علت
من حيث محركا ازلا او من حيث ليس له ضد وامامن حيث هو متحرك فيمكن فيه
فاذا الممكن هناك انما وضع ممكنا من جهة ما هو ممكن لا من جهة ما هو ممتنع فلزم عن
البيان المذكور ومثل هذا كثيرا ما يستعمل في التعليم وليس يوضع منه استعماله جدل
والعجب من ابن بكر كيف حل هذا الشك هنا بتبين هذا الحل ولم يفعل ذلك
في السادسة حين قال انه ليس وجد كل متحرك متحركا منه ولا لكل ابطأ
ابطأ منه وعدل في ذلك عن بيان ارسطو الى بيان اخر لكنه ليس هذا ممكن
بسبيله فلنرجع حيث كنا فنقول انه لما تبين ان كل متحرك له محرك وكان
ظاهرا ان المحرك اذا كان من خارج فهو يحرك بان يتحرك اذا كان جسما فان التي
منها محركات هو كثيرة واحد يحرك بعضها بعضا فاضطر ربما ينتهي
الى متحرك اول من ذاته لا من شيء خارج عنه فلنفرض محركا وهو ب وب يحرك

بان يتحرك عن ت وت يحرك بان يتحرك عن ث وث عن ج وج ايضا يحرك بان
يتحرك عن ز وذلك الى غير نهاية لكنه بين انا انا هذا الزم ان توجد حركة غير متناهية
في زمان متناه فما كيف يلزم هذا فلان المحرك في المكان اذا كان من خارج فانما يحرك
بان يماس المتحرك وان يكون هذا ايضا يتحرك والمتحرك عنه انما يتحرك ايضا ما دام المحرك
يحرك واذا وضع هذا هكذا وكانت المحركات التي من خارج ضرورة هكذا
حالها فمن انها يكون عظما واحدا بالتماس وان لم كنتا يكون مماسا كما يكون حركة اجزاء
العظم الواحد المتصل ولما كانت المحركة الواحدة انما يكون بتحرك واحد فبين ان هذه
المحركة هي واحدة اذ كانت المتحرك واحد بالتماس فان انزلنا هذه المحركات الى
غير متناهية لزم ضرورة ان يكون العظم المجتمع من غير متناه فان رفضنا هذا العظم
من جهة ما هو واحد متحرك مسافة محدودة في زمان محدود وجب ان توجد حركة غير
في زمان متناه من قبل انها في عظم غير متناه من قبل واذا كان هذا متنعا فاضطرارا
ما تنتهي المتحرك للمتحرك اول بالطبع كما هو المشاهد من امر الحيوانات فان الثقيل مثلا
انما يتحرك من اليد واليد عن العصب والعصب عن المادة الغريزي والحار الغريزي
هو المتحرك الاول المحرك للكل الا ان مثل هذا المتحرك الاول لم يتبين بعد هل هو
من جنس المتحرك من ثلثة وهو الحيوان ام من جنس المتحرك بالطبع مثل تحرك الجرم الاسفل
ام من جنس ثالث لكنه الى هذا المقدار من الوجود انتهى النظر هنا من امر المتحرك الاول
وسنبين في الثالثة كيف الامر في ذلك وان هذا المتحرك هو معدود من جنس المتحرك
من ثلثة وقد ظن كثير من المفسرين ان المقدار الذي من جهته امر المتحرك الاول
هو المقدار الذي يتبين في اول الثانية فلذلك يلزمهم ان ما تبين هناك امره انه فاضل
وعكروا تعلموا بهذا البيان لذلك الموضع وسنبين هذا اذا وصلنا اليه وقد تبين
ان يصير الى بيان المقدمات الماخوذة في هذا البرهان مقدمة مقدمة وكل الشكوك
الواقعة فيه فانه يخيل عينا ان كان لها وان في غير هذا الجزء من الجزء الا
يسيرا في هذا السر هذا المطلب وعظم منفعته للانسان في سعادته العلمية والعملية فنقول

ان اول ما وضع منها بوان المحرك اذا كان جسما فانما يتحرك دون ان يتحرك فيه
ظاهر بنفسه لكنه قد يتشكك على هذا الجر المقسطس وغيره من الاجسام التي تتحرك ولا
تتحرك لكن هذا الشك ينحل منهذه الاجسام تتحرك على وجه غير الوجه الذي يلزم منه
ان يتحرك الجسم اذا حرك وذلك ان هذه ان حجر المقسطس وما شبهه تتحرك على جهة العامة
مثل ما يتحرك محيط الماء للارض وتلك تحركه على جهة الفاعل وكذلك يلزم ضرورة
ان يتحرك وبالجملة فالمدينة هذه للحركة هو تحرك من ذاته وبين ذلك التحرك من حجر
آخر من خارج اذا تحركه على انه محرك له للغاية ما والذي يظهر في حجر المقسطس والحجر
المجاور وما شبههما لانها تتحرك مجذوبها بتوسط الهواء بضرب من الاستحالة فاذا
حصلت للمجذوب تلك الصورة ما فيه من الاستعداد لقبولها تحرك من ذاته
اليها والدليل على ذلك ما شاهدنا في حجر المغناطيس انه للايجذب اليه حتى يحك فتسخن
وانما لانه يجذب الاصغر مقدارا محدودا وبعظم محدود من المجاذب والمجذوب واظهر
ما هو هذا المعنى في النار ولشبه ان يكون كل واحد من هذه انما يحرك بالجوهر
النار الذي فيه من المناسبة التي بينه وبين مجذوبه وبين من الواجب ان يتحرك
الشيء الذي هو بمنزلة الصورة للشيء المناسب الذي منها اذ قد نرى الشيء الذي ينبغي الصور
كالذي يتحرك الى المادة الملائمة له مهما ما في طبعه كما يذهب في الشهب وفي الصقيل
اذا وضع فحكة المصباح وحدي به ان ملقى الدخان الصاعد من المصباح فانك
ترى النار تتحرك سفلا على ذلك الدخان الى الفتيل ان لم يكن ذلك تكونا
وما وضع ايضا في البيان المتقدم ان المتحرك العقيب اذا كان مرفوعا وكان
جسما ان مع المتحرك وحاسله واسطو يصح ذلك بالاستقراء فان كل محرك انما هي
جذب او دفع او حمل او تدوير وجميع الحركات الجزئية داخلة تحت هذه اما الحمل فا
تحرك فيه متحرك بالعرض واما التدوير فانه مؤلف من جذب ودفع واما الجذب
والدفع فظاهر ان المحرك العقيب فيه ملزم ضرورة ان على المتحرك عنه ما يحركه وقد
يتشكك على هذا ايضا بحجر المقسطس وما شبهه ولكنه ينحل بالقول المتقدم وما

يتشكك فيه ما اخذ منها ان المحرك اذا كان جسما فانه يلزم التحرك الا التحرك وفي
كيف يوكف فانه يظهر ان الامر كذلك في الرمي وذلك ان الجسم تحرك والبد
ساكنة لكن يحل هذا بان المدة التي كانت على اليد فيها الحركة باضطرار ما ينتهي التحريك
فيها المحرك اول والاوصيت حركة غير متناهية في ذلك الزمان المتناهي والجسم اذا
تحرك بعد مفارقة الرامي هو تحرك ضرورة غير تحرك بذاته واول وهو الهواء الا
لم يمكن ان يتحرك اصلا وبهذا العرض تتعاقب على المتحركات محركات اول
اكثر من واحد فان الاول في الرمي هو الانسان ثم كيفية الهواء وسنبين في كتاب
السماء والعالم كيف يكون هذه الحركة في الهواء وقد ان مثل هذا الذي لزم في الحركة
المكانية يلزم في النوعان المحرك فيه ضرورة بل التحرك وذلك الامر في الاستحالة
التي في الكيفيات التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما شبهها فالامر في
ذلك بين واما الاستحالة التي في الحواس غير المحسوسات فالامر في ذلك ايضا
في بين اللمس وبين الذوق بين واما سائر فسنبين ان المحيل القريب
منها هو الهواء وان بتوسط تدرك الالوان والمسموعات والمشمومات لكن مثل
هذه انما يقال عليها استحالة بشبيه وذلك بينبغي ان نحض انما هي الاستحالة بالحقيقة
وقد كنا وصفنا ان الاستحالة انما هي في الكيف وانواع الكيفيات اربعة الهيات التي
في النفس وفي النفس بما هو نفس والاستعدادات الطبيعية والكيفية الانفعالية
وهي التي في المحسوسات والاشكال التي في الكمية بما هي لكمية كالتثليث والتربيع
اما الاشكال التي في الكمية بما هي لكمية فظاهر ان حصولها وزوالها ليس باستحالة بل
ذلك تابع الاستحالة لانها تجري مجرى السبب والصور فمكان الكائن والفاسد
لسنا نقول فيه انه استحال اذا كانت الاستحالة هي التي يبقى فيها الموضوع غير
اولا لا اخرا واحدا وشارا اليه لكنا لسنا نقول في هذه انها استحال وذلك
ان الموضوع فيها ليس يبقى واحدا وشارا اليه ولذلك لسنا نسميها
لاحقة الموضوعة لها فنقول في المثال انه تحلس بل كاسي او غير كاسي ونقول

في الحار والبارد واليابس والرطب انه جوهر وكذلك يبين ايضا ان الاعراض الهيات التي
في المتنفس بما هو متنفس ان هذه ايضا بالذات وكالات وايضا فان الهيات التي
في النفس هي اما ادراكات واما فضايل اما الفضايل فانما توجد في الاعتدال
والنقايص في غير المعتدل وهما من المضاف وليس في المضافين محركة واما الاد
فان جزئية وكلية اما الجزئية فتحت الكلية فهي فعل العقل وكل واحدة من هذه ليس
حصوله في زمان واحد من ما كان منها اوراكه ليس في زمان هو العقل وكذلك الهيات
التي في المتنفس بما هو متنفس انما هي صحة او مرض والصحة اما
في الاعضاء المتشابهة الاجزاء فاعتدال مزاجها واما في الاعضاء الآلية فاعتدال
تركيبها والمرض لضد ذلك وكذلك يشبه ان يكون الامر في الاستعدادات الطبيعية
اعني انها تابعة للامزجة والامزجة تابعة للاستحالة الانفعالية واذا كان هذا هكذا
فالاستحالة انما توجد من انواع الكيفية في الثالثة وهي المحسوسة الاربعة ويقول
انه ليس كل حركة يقال فيها الاسرع والابطأ بمعنى واحد وانما يقال ذلك بضرب
من الاشتراك الاسم لان السريع هو كما قيل الذي يتحرك في زمان واحد قدرا اعظم
وليس بين الاستحالة والنقلة قدر مشترك وذلك لانه لا يكون استحالة مساوية لنقلة
ولا الحركة المستقيمة والحركة المستديرة يقال فيها الاسرع والابطأ بمعنى واحد لانه لو قيل
ذلك فيما كانت حركة مستقيمة مساوية لحركة دورية ولكان ذلك كذلك لكان
خط مستقيم مساويا لخط مستدير وليس كذلك لان الخط المستقيم لا ينطبق على الخط
المستدير ولا اجزاؤه على اجزائه لان المساوات حيثما وجدت للحركة فانما توجد
من اجل العظم فانما يقال في الهندسة ان الدايرة مساوية لمربع كذا وان خطا
مستقيما مساو لخط مستدير فانما يقال ذلك في الهندسة ان الدايرة مساوية
لمربع كذا وان خطا مستقيما مساو لخط مستدير فانما يقال ذلك فيما هو جهة الاحاطة
مثل ما نقول ان ما يحيط به هذه الدايرة او الخط المقوس لما يحيط به هذا المربع
وعلى هذا فانه لم يكن السرعة والبطؤ والاكثر والاقل يقال عليها بتواطؤ فليس يقال

بالتمام

باشتراك محض بل بنوع من المشاكلة اسماؤها ولما كان كل متحرك فانه محرك والمحرك
انما يحرك مسافة ما وفي زمان فانه متى ارتفعا محركا ما يحرك شيئا ما قدر ما بعينه وفي زمان
وضاعفنا المحرك امكن ان يحرك ذلك الشيء في ذلك الزمان بعينه ضعف تلك
المسافة وان يحرك تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وبالجملة فان هذا الشيء يعوض
من ضاعف المحرك وقد يعوض ذلك ايضا متى قسمنا المتحرك الا انه ليس يعوض ذلك
دايما على نسبة وذلك انه ان كان رجل واحد يحرك قنطارا واحدا بعينه في زمان ما فعوار
ما فانه ليس يلزم ان يحرك الا وقيه ذلك الزمان مسافة يكون لنسبتها الى المسافة المقدرة
الا وقيه الى القنطار والذي يلزم ذلك متى كان المحرك يحرك بوجه ما منه المتحرك فان المتحرك
اذا قادم المحركة تحرك لذلك المحرك فيكون النسبة ههنا بحسب المقاومة ولذلك يلزم ان
يحرك الانسان نصف ذلك القنطار في ذلك الزمان تلك المسافة بعينها وكذلك
ايضا متى كان محرك ما يحرك ما مسافة ما وفي زمان ما فان نصف محرك نصف ذلك
المتحرك في ذلك الزمان بعينه مسافة سواء فاما ما ليس اذا حرك تحرك بالقوة فيه
تحركا ما مسافة ما وفي زمان ما فليس يلزم اذا جزينا المحرك مثلا بنصفين او اكثر من
ذلك ان يحرك ذلك المتحرك في ذلك الزمان نصف تلك المسافة او ذلك المسافة
في نصف ذلك الزمان لانه قد يمكن اذا حزينا المحرك لا يحرك اصلا اذ كان ليس لا
شيء الفق يحرك الا شيء اتفق على انما يحرك شيئا ما محدودا محرك محدود وبقوة
محدودة والا امكنه مخالف المتضيف اذا حركهما مئتون رجلا في يوم واحد مئة علوان
لم يحركهما واحد من المئتين في ذلك اليوم مئة عشر علوة وذلك ممتنع ولهذا
كانت القوى المحركة تقاوم الاشياء المحركة بعضها السبب في ذلك ان المتحرك لما كان
جسما وكان المحرك له من خارج يحرك خلاف ما في طباعه كانت بينهما مقاومة
بين المتحرك والمحرك واما يمكن ان يحرك الا شيء اتفق اي شيء اتفق ولذلك
يلفى الكلال كخلاف ما عليه الامر في الاجسام البسيطة التي لا تحرك خلاف ما في
طباعها الا ان هذه ايضا من جهة ما لها مقاوم وهو الشيء الذي فيه تحرك ولذلك

ليس يحرك منها اى جزء فرضناه كائنا منتقلا فانه لا يمكن ان يرسب ولا يصعد وبذا اعني
اسباب السرعة والبطؤ العارضة لهذه المحركات البسيطة فان السرعة والبطؤ
يكونان من جهة احد امرين نسبة المحرك الى المحرك والثانية مقاومة المتحرك للمحرك والمانعة
مقاومة ما فيه التحرك كالمنك قلت الهواء مثلا او الماء وبالوجه الاول تجتمع الاجرام الساقطة
بعضها اسرع من بعض اذ ليس بينها وبين المحرك مقاومة بين المحرك والمتحرك على ما سنبينه
بعد ولا من جهة ما فيه الحركة والامر في الاستحالة وفي النمو كالامر في المتحركات في المكان
عن اشياء من خارج وفي الكون والفساد اعني انه ليس بين الشيء الذي اتفق اي شيء
اتفق ولا كل اي شيء اتفق اي شيء اتفق وكذلك لا يكون ولا يفسد اي شيء اتفق
اي شيء اتفق بل الفصل والانفعال انما يكونان بين متناسبين من جهة ما متناسبا

علت المقالة السابعة ارسطو يعتبر اولا في هذه المقالة فنقول هل
يمكن ان جميع المحركات حادثة حتى يكون هنا حركة حادثة واحدة او اكثر من واحدة
ثم نقدمها اهلا ام هنا حركة اولى لم تزل ولا تزال اما واحدة بالسبب في جميع ما
يتحرك هنا مادة وليكن مادة وهو يقدم لذلك مقدمات قد تسلف له انها
ان من شأن الحركة بظهر انه لا توجد الا في متحرك وذلك لما قيل من انها كمال المتحرك
بما هو متحرك والمقدمة الثانية ان هنا حركة اولى مشتملة على كل العالم اما واحدة او اما
اكثر من واحدة والثالثة انه ان امكن ان يكون هنا حركة اولى ازلية فواجب ان يكون
حركة بسيطة وواجب ان يكون دورا فابتدأ فيقال ان ما قيل في صدد الحركة انها كمال
للمتحرك يظهر انها لا توجد الا في متحرك كما يظهر منه انه لا يكون شيء من الاشياء الا ان
الكون اما ان يكون حركة واما ان يكون نهاية حركة فالمتكون جسم ضرورة على ما تقرر له
هذا الاصل كان من البين انه ان كانت هنا حركة اولى مقدمة على جميع الحركات
اما بالزمان بالطبع فانها توجد في متحرك كائن فاسد واما ان يكون في متحرك ازلي
ثم قال فان كانت في متحرك كائن فاسد هي الاولى لا بالطبع ولا بالزمان لانه
لا يقدر احد ان يضع ان الحركة الاولى هي سببة في متحرك يتكون ولو كانت المتحركات

الاولى التي منها هذا العالم حادثة تتكون لكان لها حركة اولى متقدمة عليها اما بالزمان واما
بالطبع والا لم يوجد مبدأ اول لحركة واذا لم يوجد الاول كما يقول ارسطو لم يوجد الاخير
فلما تقرر له ان المتحرك بالحركة الاولى يجب ان يكون ازليا اضاف يطلب هل يمكن ان توجد
هذه الحركة الاولى مقدمة بالزمان على جميع المحركات من غير ان يتقدمها حركة زمانية اصلا
ام انها هي متقدمة بالطبع فقط فانها متقدمة بالزمان على جميع المحركات قد ذلك انا
نتصور بان يكون المتحرك بها لم يزل ساكنا ثم تحرك بعد ان لم يكن متحركا الا ازلا اذا
وضع هذا لزم ان يكون قبل الحركة الاولى المفروضة حركة اخرى متقدمة عليها فاذا
يكون اول لا بالزمان فضلا عن ان يكون اول بالطبع وذلك انه اذا كان المتحرك
موجودا لم يزل والمحرك كذلك فاما ان يكون الحركة لم تزل ولا تزال واما ان يكون المتحرك
لم يزل ولا يزال واما ان يكون هنا سبب لاحداث ايقدم هنا هو الذي اوجب
للمحرك ان يحرك وللمتحرك ان يتحرك بعد ان لم يمكن عنها حركة وكل حادث
فاما ان يكون حركة واما ان يكون ما بحركة واذا كان ذلك كذلك فليس هنا
حركة اولى لا بالطبع ولا بالزمان وذلك مستحيل واذا امتنع ان يوجد للمحرك الاول
الازلي حركة اولى بالزمان ممن ان حركة الاولى لم تزل ولا تزال ويتبين هذا بتبين
انه ليس يوجد للمحرك الحاوي لحركة اخيرة وذلك انه ان كان المتحرك فاسدا ليس
يمكن ان يتوهم له حركة اخيرة وان كان ازليا فليس يمكن ان يتوهم عليه سكون
لان السكون الحادث يكون من قبل حركة متقدمة على حركة ومحرك اقدم من محرك كما
لزم ذلك في وضع حركة حادثة فهذا هو الذي ينبغي ان يفسر به كلام ارسطو في
اول هذه المقالة لا ما ظنه قوم من انه قصده انما كان ان من ان الحركة لا تخلو
بجنس فان نظره انما كان في جملة العالم والحركة التي لا تخلو بالجنس هي في جزء من
العالم وكون كل حركة سادون المحركات الاول قبلها حركة هو امر موجود بالعرض
وتابع لمحركات الاول فانه لا يمكن ان يكون قبل الحركة الحادثة حادثة بالاطلاق
لانه لو كان ذلك كذلك لم توجد حادثة الا بعد انقضاء محركات لا نهاية لها وانقضاء

بالانهاية له مستقبل وهذا شيء وترتيب ارسطو في الخامسة من هذا الكتاب حين بين
انه ليس يجب ان يكون حدوث للحركة وحركة وللاحدوث الكون يكون لانه لو كان
ذلك لكنت لم يوجد الكائن الاخير وافلاطون ومن شيعته من المتكلمين من اهل
ملتنا وملة النصارى وكل من قال بحدوث العالم انما توهموا اخيرا بالعرض انه بالذات
فسفوا ان يوجد متحرك قبل حركة اذ الحركة غير نهائية فقالوا بوجود حركة اولى في
الزمان فلزمهم ان يكون قبلها حركة وزعموا ان يجيبوا انفصالا عن هذا الشك
فلم يجيبوه اكثر من اوجب الشك علما ارسطو من قال ان من قصده في هذا الموضع
انما هو ان يبين ان قبل كل حركة حركة وانما الى يجيب الحركة لمكان هذا كما تبين في
علم الكتابة في الموجودات المغيرة وغيره من انى بعده كابن سينا وابي بكر الصائغ
وقد كان توهم عليه ذلك قبلهم يحيى النحوي فاخذ يرد على ارسطو من قبل ان وضع
ان قبل كل حركة حركة بالذات فوض للمتفلسفين من اهل ملتنا في ذلك
شكا وهو الذي اضطر بالفرابي بضعه في مقالته الموسومة بالموجودات المتغيرة
فانه رام هناك ان يعضي على اي نحو يمكنه ان يكون قبل الحركة حركة ومن المتنع
من ذلك من الواجب وذلك انه زعم انه لم يكن هنا صنف واحد كان ما قاله
في امر الحركة باطلا لانه ظن ان صور الحركة انما اتى به ارسطو حين ان قبل
كل حركة حركة وذلك كله ظن غير صحيح فعلى هذا فليعتمد في هذا الموضع وهو الذي
وقفت عليه باجزة لان التغير الاول يتوض فيه شك من قال بحدوث العالم
ونيطه اضعف من ارسطو تناقض وهو يستقل بعد هذا ببيانين احدهما من قبل الزمان
والاخر من قبل التوهم من ملقائه اما الذي من قبل الزمان فكهذا يظهر كل زمان
محدود فطرفه انان وكل ان فهو نهاية للماضي وبدا للمستقبل فمن زمان حادث
امكن ان يصير ان يشار اليه لا يكون اخر زمان ماضي وكيف يكون ذلك كذلك
ومن ضرورة الحاضر تقدم الماضي قبله وكذلك يلزم متى فرضنا انا ليس بعده زمان
والجملة فمتى رفعنا الزمان ارتفع وجوده وهذا بين بنفسه وهذه القضية من امر الزمان

ل
الماضي

فيازعم ارسطو كان قدماء الطبيعيين قد اجمعوا عليها الا افلاطون فانه كان يكون
الزمان وبعضه فيه ازيشي ازليا واذا ظهر ان زمان ازلي وقد كان تبين ان واحد
متصل وانه عدد الحركة السماوية فبين ان هذه الحركة ازلية واحدة متصلة وان
محركها ازلي فان البيان الاخير الذي هو احص فهكذا اتيرتب الغرض عنه لما كان
بعض الاجسام الهيولانية يحس مرة ساكنة ومرة متحركة وكان بعضها لم يحس ساكنة فقط
بل انما احست متحركة فقط كالاجرام السماوية وبعضها احست ساكنة بكليتها متحركة باجزائها
كالارض فليست شمس بل بكيفية مثل هذه الاجسام المتحركة التي لم يحس قط ساكنة ان
يكن ام لا فان الظن ليس يكاف في ذلك وان تبين فمثل هذه انها دائمة الحركة
فانه اضطر ان يكون منها ايضا شيء دايم السكون عليه تكون هذه الحركة الا انه ليس يكون
عادما للحركة اصلا والا لم يكن جسما طبيعيا بل يكون متحركا بجهة اخرى كانك قلت باجزائه
مثل ما يظهر من امر الارض وبعد الوقوف على هذا المطلب يكون من هذه الجهة لما
كان المتحرك منه بالذات ومنه بالعرض ومنه محرك كما يكون تقدم وكان الكلام
انما هو في المتحرك بالذات وكان هذا منه ما يتحرك بالطبع كالحيوان والاجسام
البسيطة ومنه ما هو متحرك قسرا وخارج عن طبعه اما المتحرك قسرا فكاجزاء الارض
فوق واما الخارج عن طبعه فكحركة حجر الرحى فان هذه الحركة ان ليست طبيعية او ليست من ذاته
ولا قسرية اذ كانت ليست ضد الطبيعة وكان اما المتحرك قسرا فظاهر انه انما
يتحرك عن محرك هو شيء من خارج وذلك الامر فيما يتحرك خارجا عن طبعه
واما المتحرك بالطبع فمنه ما يظهر فيه انه يتحرك من تلقاء نفسه كالحيوان وقد كان
تبين في السابقة ان تلك التي محركها من خارج بالضرورة ينتهي الى متحرك من
ذاته وذلك كالحيوان او الاجسام البسيطة فلذلك بقي ان نفحص ههنا من
امر الاجسام البسيطة اي جنس من اجناس المتحركات تدخل افي التي تتحرك
عن شيء من خارج ام في التي تتحرك من تلقاء نفسها فلنفحص ههنا عن هذا ونبين له انها
ليست معدودة في جنس المتحركات من ذواتها الا بالعرض فاما كيف يظهر ذلك

من امرها فمن هذه الجهة وذلك ان هذه الاجسام لو كانت تتحرك من ملقائها اعني ان يكون
لها ان تتحرك من ذاتها من غير محرك من خارج لكان لها ان تسكن من ذاتها كما قال في الاثنين
وايضا لو كانت تتحرك لتحركات كثيرة ولم تكن تتحرك حركة واحدة كما اشترط فمن ههنا
يظهر ان هذه الاجسام ليس مبدأ حركاتها فقط وانما تحتاج الى شيء من خارج وقد
يظهر انها بذلك اكثر من هذه الجهة لما كان التحرك بالقوة يلزم ضرورة ان يكون
المحرك وهو الذي يخرجه من القوة الى الفعل ويحيله بعد ان كان متحركا بالقوة محركا
بالفعل وذلك ظاهر بنفسه فان المسخن هو صير ما كان بالقوة سخنا بالفعل وكذلك
في سائر التغاير واذا كان ذلك كذلك فالمصير للهواء متحركة تنقلا بالقوة لا
ان يكون تنقلا بالفعل ومطرا سواء سبب حركته الى اسفل وذلك هو المكون
لان المكون عند ما يعطي الهواء مثلا صورة الماء فقد اعطاه المحركة الى اسفل ما لم
يعقه عائق فاما ان عاقه عائق فكما ان القوة لم يخل المحركة قوة يرفض لذلك
زوال العائق له محرك بالعرض كالاسطوانة تحرك مركبت النباتي والحجر
يرفع من على الرق المنفوخ في الماء فلما تبين له ان المحرك بالقوة هو المزيل
العائق تبين لها انه ليست معدودة في المتحرك من ملقائها بالذات ولا
ايضا متحركة عما من خارج في المكان بالذات ولذلك عادتها فصح ان المتحرك بالعرض
لا يتحرك من ملقائه ولا متحرك من خارج على ان هذه ليست معدودة في واحد
من الصنفين وقد امكنه على التحصيل ان تبين ان اول المتحركات بالذات
في المكان هو المتحرك من ملقائه فابتدأ فقال اذا كان كل متحرك فاما متحرك
غير محرك على ما تبين في السابقة فواجب ان يكون كل ما يتحرك اما ان
يتحرك من محرك غير متحرك واما ان يتحرك عن محرك متحرك فان المحرك
غير محرك غير متحرك وكان كل متحرك فاما ان يتحرك من ملقائه واما ان
يتحرك عن غير محرك من خارج وكان المتحرك من ملقائه يظهر بهذا امره انه اول
المتحركات المتحركة في المكان وانه محتاج الى محرك من خارج ولما كان المتحرك

عن شيء

عن شيء من خارج هو متوسط بين المتحرك من ملقائه والمتحرك الاخير الذي لا يحرك
دون المتحرك من ملقائه فمثال ذلك ان انفكاك لا يحرك البتة دون الانسان
او كان انفكاك وعصر متوسط فان كانت ههنا محركات هي تحركات عما من خارج فليس
يمكن فيها ان تمر الى غير نهاية من جهة ما بين اوساط لانه ان مرت الاوساط الى
غير نهاية لم يمكن لها اول واذا لم يكن لها اول فليس هناك ايضا لكن الاخير موجود
فالاول موجود وهو المتحرك من ملقائه وذلك واجب لان الاوساط لا يحرك
دون الاول فاضطر ان ينتهي الامر في الاشياء التي محركها من خارج الى متحرك
مسند اليه وهو المتحرك بالطبع من ملقائه والامر الآخر لا يمر الى غير نهاية وذلك
ممتنع فيما بالذات فقد ظهر من هذا لم عاد ارسطو مرة ثانية الى بيان ان ههنا متحرك
اول ولم يكتف البيان المستعمل في السابقة وذلك يظهر انه ايضا انه يستعمل
ههنا بالقوة كالمبدأ ما بين فيها من ان كل متحرك فله محرك اذ كان اظهر منها
من ان هذه البسايط يتحرك عما من خارج وهي التي تشك فيها اهل المتحرك
ليس بكاف في بيان ان كل متحرك له محرك اذ كان المحرك لها من خارج
المكان هو محرك بالعرض وان ما استعمل في ذلك من هذه المقالة انما هو على جهة
الارداف والشهادة على عادته لا على انه بيان كاف بنفسه فتامسطيوس
اذا غلط في هذا الموضع منها انه اذا ظهر من استقراء الواقع ههنا كاف في بيان ان كل
متحرك فله محرك ومنها انه ظهر ان ما بين ههنا من امر المتحرك الاول هو ما بين
في اول السابعة فنقل البيان المستعمل هناك الى هذا الموضع على ان الوقوف
ههنا على غرض ارسطو مما تحتاج الى اكثر من بين بعض هذا المختصر لكنه كيف كان
الامر فهذا المخرج البيان صحيح في نفسه وهو احد طرق ارسطو في هذا الموضع
وقد فرغنا مما قصدنا من الايجاد فلنرجع الى ما نحن فيه كما نقول انه قد تبين من القول
المتقدم ان ههنا متحرك اول بالطبع محرك بالكل اليه ينتهي سائر المتحركات
الا محركها من خارج وان المثال في ذلك العالم الكبير كالحال في العالم الصغير هو

الانسان او الحيوان وان المحرك بهذا المتحرك ليس بمتحرك اصلا بالذات اذ لو كان
متحركا لكان جسما ولكان له محرك وهو الامر الى غير نهاية فلذلك يلزم ضرورة ان يكون
المتحرك للمتحرك منه بتلقائه غير جسم وغير متحرك اصلا بالذات فاما هل يمكن فيه
ان يتحرك بالعرض على جهة ما يتحرك المحركات التي في المتحركات منه بتلقاتها من
حركة النفس عن البدن فمنحص عنه فيما بعد وقد يمكن ايضا ان يبين بحجة اخرى غير
هذه الجهة انه ليس منها محرك ذاته على ما كان يرى افلاطون وهذا انما كان
يمكنه تصوره في المتحرك في المكان فاما القول بشيء يحيل ذاته وبمني ذاته
فخارج عن المعقول فلذلك الاولى ان نجعل فحصنا في ذلك عن المتحرك في المكان
فنقول انه كان شيء يحرك ذاته فلا يخلو ان يكون كل متحرك ومتحرك بما منه جهة
واحدة او يكون منه جزء يحرك الكل وهو يحرك ذاته او يكون الكل يتحرك
جزء امنه ومنه محرك ذاته او يكون جزء منه يحرك جزءا وهو يحرك ذاته والى
هذه الاقسام انتهى لنا انه يلزم ان يكون الشيء محرك متحرك منه جهة واحدة وذلك
مع فان انما هو منه جهة ما هو بالفعل والمتحرك وهو متحرك منه جهة ما هو بالقوة
كما بين في موضوعه المتحرك فان كان الشيء محركا متحركا منه جهة واحدة امكنه ان يكون بالقوة
بالفعل بما منه جهة واحدة وذلك مع فاما كيف يلزم في واحد واحد منه
تلك الاقسام ان يكون الشيء محركا متحركا صافين وذلك ان انتهى لنا ان الجزء
يحرك الكل بان يتحرك عن ذاته كان متحركا محركا صاوذلك متى انتهى لنا الكل
يحرك جزءه ويتحرك عن ذاته فاما ان انتهى لنا ان جزءا منه يحرك جزءا آخر والآخر
ثالثا فاما ان لا يرجع التحريك دورا فيكون الاول محركا محركا صاوا ما ان يرجع
المتحرك دورا فيكون الثالث مثلا يحرك الاول ويلزم هذا عنه ايضا ان يحرك
الشيء نفسه فانه لا فرق بين ان يحرك الشيء نفسه بذاته بلا متوسط او بمتوسط
اكثر منه واحدا واذا انتفى الاخير يحرك الاول بالذات واما بالعرض فذلك
ممكن كالملاح يحرك السفينة وهي تحركه وقد يمكن ان يبين ايضا من وجه آخر

ان المحرك الاول يجب ان يكون غير متحرك وذلك انه لما كان هنا متحرك اول متحرك
بغير ومحرك اوسط وكان الاخير غير محرك اصلا والمتوسط محرك ومتحرك فقد
ان يكون الاول غير متحرك وذلك انه لو كان كل محرك متحرك لما امكن ان
يفارق احدهما الاخر حتى يوجد محرك غير متحرك وقد كنا بينا ذلك وهو اخر فاضطر
ان يوجد المحرك الاول ايضا على ما منه المتحرك اذ كان المحرك المتحرك وهو الاوسط
مؤلفا من شيئين وكل مؤلف من شيئين اذا امكن فاحدهما ان يفارق صاحبه
بالوجود امكن في الاخر كالسلجمن المؤلف من خل وعسل فانه اذا امكن ان يوجد
الخل بانفراده وجد امكن ان يوجد العسل فقد تبين من هذا ان هنا محركا اولى
نسبته الا هذا الكل نسبة المحرك الاول في الحيوان للا الحيوان وانه غير متغير
بالذات اصلا ولا يمكن فيه التغير فاما انه ليس يتغير اصلا والا بالعرض وانه
ازلي وذلك بين على هذه الجهة اذا قسمنا على كم وجه يمكن ان يقال في هذه
المحركات التي لدينا انها تتحرك بالعرض وذلك يقال فيها على وجهين احدهما
بان متغير موضوعة المتحرك عنه اولا ما بحسب كان من ضروب التغير التي
في خارج مثل ان يتكون او ينمى او يستحيل والوجه الثاني مثل ما يعرض للمحركا
من قبل تلقائها لدينا اعني انها تتحرك بعد السكون وتشتاق بكليتها فيعرض عن ذلك
للمحرك لها ان يتحرك بالعرض في المكان او يشتاق بانتقال موضوعه اما الوجه
الاول حتى متغيرا بضرب من تلك الضروب التي في خارج وذلك بان يكون
الموضوع له او يفسد او ينمى او ينقص او يستحيل ام ايضا فذلك من المحالات ان
يترقى الى المحرك في المكان على ما تبين والمحرك في المكان قد ظهر من امره انه ليس
واجبا ان يكون فيها محرك اول فيكون ما وضع محركا اولا غير فلذلك ما
يلزم ان يكون الاول بالطبع غير متحرك بالعرض بهذه الجهة فيكون هو وموضوعه
ازليا ولو لا ان هنا محركا ازليا هو السبب في وجود هذه المحركات الكائنة الفاسدة
لم يوجد بعد فان وجود بعضها عن بعض الى غير نهاية هو بالعرض وما بالعرض فانما

بهذه الجهة فما كيف يظهر ذلك فنقول هذه الجهة كل متحرك هيولاني اما ان يكون جسما
واما ان يكون قوة في جسم فاما ان هذا المحرك ليس جسما فيبين ذلك مما تقدم فاذا تبين
انه ليس قوة جسمانية كان حريا الا يكون جسما فيبقى ان نفحص من امره ههنا عن هذا المعنى
اعني هل يمكن ان يكون له تعلق بالهيولى على جهة ما يوجد عليه الصور الهيولانية سواء
كان تعلقا قريبا او بعيدا فنقول انه قد تبين من امر هذا المحرك بالاقاويل الضرورية
انه يحرك زمانا لا نهاية له اذ كان ليس يمكن ان يوجد محرك فعل لا نهاية له الا
على هذا الوجه لانه لا يمكن ان يحرك عظما غير متناه ولا مسافة غير متناهية اذ كان
هل هذين ممتنع وجود ما على ما تقدم فان القوة بقوة هيولانية فعل غير نهائية وعلى
هذا الوجه امكن ان يكون هذا المحرك هيولانيا وان لم يكن ذلك كان ضرورة مفارقا
وفي غير مادة اصلا فاما انه لا يمكن ان يكون بقوة جسمية فعل بغير نهاية فلذلك
يظهر على هذا الوجه لما كانت كل قوة جسمية منقسمة ضرورة بانقسام الجرم ومعنى
ذلك انه يوجد ابدا للجسم الاكبر اذا كان من نوع واحد قوة اكبر والاصغر قوة
اصغر فكان قد تبين ان القوة العظمى تحرك المتحرك الواحدة بعينه المسافة
الواحدة بعينها في زمان اصغر من الزمان الذي تحرك به القوة الصغرى ذلك
المتحرك بعينه تلك المسافة بعينها اذ كان تحريك القوة العظمى اسرع بل
يلزم ضرورة اذا كان متحرك واحد تحركه قوتين مختلفتين مسافة واحدة
بعينها ان يكون نسبة الزمان الذي بالزمان نسبة القوة المحركة الى القوة المحركة
واذا كان هذا هكذا وانا نرى انه توجد قوة غير متناهية في جسم متناه فبين انه
قد يمكن ان يحرك هذا الجسم ايضا من جهة ما هو متناه قوة متناهية فاذا انا نرى
هذا الجسم بعينه تحرك عنه هاتين القوتين اعني المتناهية وغير المتناهية
مسافة واحدة فبين انه يلزم ان يكون نسبة زمان الحركة الى زمان الحركة
نسبة القوة الى القوة لكنه لما كان ليس لما لا نهاية له ما نهاية له نسبة
الا نسبة النقطة من الخط والان من الزمان وجب ان يكون محركا هذا الجسم

بهذه الجهة

عن القوة غير المتناهية في زمان وذلك خلف لا يمكن لانه قد تبين ان كل حركة في زمان
وبين ان هذا الخ انما لازم عن ما وضعناه غير متناهية في جسم متناه وما لازم عن الخ فهو خ
لان ما وضعناه عن القول هو كاذب ممكن والكذب ممكن لا يلزم عنه خ وانما يلزم
عن الكذب الممتنع على ما تبين في كتاب القياس وقد تقدم القول في حين هذا القياس
انه ليس فيه خلل وكذلك يظهر من قرب انه ليس يمكن ان يوجد فعل غير متناه بقوة
متناهية فقد تبين من هذا ان القوة المحركة لمثل هذا الجسم غير هيولانيه وقد يظهر
ذلك ايضا من هذه الجهة وذلك انا متى وضعنا قوة هذا الجسم منقسمة بانقسام وهي
متناهية كما كان هذا الوضع لانا نقض نفسه لان قوة الجزء مثلا تكون اصغر من قوة الكل
واذا اخذنا الكل مثلا الى قدر ذلك الجزء اجتمع عن الكل قوة متناهية وتحريك متناه
وقد كنا فرضنا الغير متناهية هف وايضا فكان يمكن ان يوضع جسما اعظم منه
فيكون قوة اعظم منه فيكون ما لا نهاية وكيف يمكن مثلا ان يتصور هذه القوس
هيولانيه وتنقسم بالجسم وقد يظهر ان قوة الجسم الاكبر كذلك قلت فلك الكواكب
والجسم الاصغر كذلك قلت فلك القمر لكنهما ان كان كلاهما يحركان الى غير نهاية
وان كان يختلفان بالسرعة والبطؤ لكن مثل هذا الاختلاف يوجد بهذه القوس قيل
ان بعضها اشرف من بعض وسنبين هذه الاشياء فيما بعد الطبيعة فقد ظهر ان هذه
القوس المحركة الازلية كانت واحدة او اكثر من واحدة انها ليست هيولانيه اصلا
ولا لها تعلق بالهيولى لا قريب ولا بعيد والا كف التحريك والحق التناهي ضرورة بل
هي السبب في ان يوجد الجسم المتحرك عنها فعل غير متناه مع انه جسم يمكن قد كان تمرس
فيه تهيؤا واستعدادا لقبول هذه القوة ومن ههنا يظهر ان المادة والصورة وبالجملة
الجسم يقال في مثل هذه الاجرام السمائية وفي الكائنة الفاسدة بالاشتراك وسيظهر
هذا في كتاب السماء والعالم فما شاكل هذا المحرك واحدا او كثيرا والى موجود وجوده
وعلى اي جهة يحرك فقد تبين فيما بعد الطبيعة وقد بقي علينا من هذا الفحص ان
نتبين الى حركة هي هذه الحركة التي لما شاكل هذا المحرك فنقول انه يظهر فيما تبين انها

الكل

الى التقدم

حركة التقدم اذ كانت هي المتقدمة بالطبع على سائر الحركات فانه لا يمكن ان توجد
حركة من سائر الحركات الاول التقدم متقدمة عليها فان الكون يلزم ضرورة ان
يقرب من المتكون حتى يماسه وذلك بان يتصل المكون او المكون او كلاهما وذلك
الامر من سائر الحركات وايضا فان المحرك بهذه الحركة هو تحريك من علقه وذلك لا يكون
الا في المكان ومن هذه الوجوه فقط اذ كان لا يمكن ان يوجد حركة واحدة ومتصلة سرمدية
الا هذه لان سائر الحركات على ما تبين في السادسة متناهية وايضا فلئن يمكن ان
تكون الحركة المؤلفة من اثنين من هذه المستقيمة واحدة ومتصلة كما نحن قلت الحركة من الاسفل
الى فوق وهي بعينها من فوق الى اسفل وهذان بينهما الاكان مصير الشيء الى فوق هو بعينه
مصيره الى اسفل وكان يوجد الصدان معا وايضا فانه يوجد سكون بين كل حركتين متضادتين
من هذه الحركات والحركة الواحدة كما قيل من شرطها ان يكون الموضوع واحدا والذي اليه
الحركة واحدة ان يكون الزمان واحدا اما وجوب هذا السكون المتخلل بين الحركتين المتضادتين
في الاستحالة والنمو والنقص فبين وذلك الامر في الكون والفساد ان يسمى هذا
سكونا واما في الحركة على العظم المستقيم فوذلك يظهر على هذه الجهة لنفرض المحرك على
عظم طرفاه ـ ح ـ والتحريك من ـ ح ـ الى ـ ح ـ فاقول انه يكون
ضرورة في ـ ح ـ لانه يرسم عليها نقطة بالفعل والتحريك اذا رسم على العظم نقطة بالفعل
فقد سكن ضرورة اذ لا يرسم على العظم ما تحرك نقطة بالفعل وذلك هو العظم كما قيل
في الآن وكل ساكن ففي زمان ليكن على ما تبين فاذا ليس حركة المحرك على عظم مستقيم
اذا تكرر واحدة اذ كان تخللها سكون وايضا فليس يمكن في التحريك ان يكون في ان
واحد صاعدا ابطا معا فاذا كان في اثنين اعني كونه صاعدا واما بطا وبين كل اثنين
زمان فضرورة يسكن فيه فاما الحركة على الدايرة اذا كانت الجهة واحدة فهي
واحدة ضرورة وان تكررت الى غير نهاية لان التحريك ليس يرسم نقطة بالقطع لانه ليس
له مبدا ومنتهى بالطبع كالحال في الخط المستقيم ولذلك وضعت عليها فهي مبدا
ونهاية ووسط وبهذا امر الدايرة بين بعضه فقط ظهر من هذا القول ان ههنا الحركة

كتاب السماء والعالم والتكلم في الاجسام البسيطة الاولى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

غرضنا في هذا الكتاب المترجم بكتاب السماء والعالم التكلم في الاجسام البسيطة الاولى التي هي اجزاء العالم اولا والي اليها ينقسم وفي اللواحق والاعراض التي توجد لها وللعالم بما سبره مثل انه واحد او كثير وكون او غير مكون وذلك انه لما تكلم في الكتاب الذي قبل هذا في الامور العامة للموجودات الطبيعية على ما يقتضيه التعليم المنتظم ابتداء بالتكلم في الامور الجزئية وابتدا من هذه بابسطها وهي اجزاء العالم الاول وما يحتي ذلك ولما كان هذا الكتاب ايضا هو اول جزء فشرع ان يتكلم فيه شيئا شيئا من الامور المحسوسة ابتدا فيه اولا يوقف ما موضوع هذه الصناعة فقال ان اكثر الموقفة في هذه الصناعة يكون في الاجسام وفي الاعظام وفي الآثار لها وفي حركاتها وفي مبادي هذه الاشياء وذلك ان الامور المحسوسة كلها اما ان يكون اجساما كلها او المواد والاعراض واما ان يكون ذوات اجسام كالنبات والحيوان اعني اما ان يكون البسايط واما حركته عند البسايط والموقفة بهذا انما يكون باعطاء اسبابها واسبابه لو اصحها فموضع هذا العلم اذا علم الاطلاق هو الجسم لكنه من حيث هو ذو مادة فلذلك ابتدا اولا بالجسم ولما كان المتصل كالجنس لكل شرع اولا في توقيفه فقال ان المتصل هو الذي يقسم ما ينقسم دايما والجسم من انواع المتصل هو المنقسم لكل الابعاد يعني الطول والعرض والعمق ولما لم يكن ههنا بعد رابع قال كل الابعاد لان الكل والجميع هو الذي لا يوجد شيء خارج عنه وذلك بين من ان

النقطة يكون فيها ان ينتقل الاعظم اعني وهو السطح الى الجسم واما الجسم فليس يكون فيه الانتقال الى اعظم اخر وهو السطح الى الجسم واما الجسم فليس يكون فيه الانتقال الى اعظم اخر فلذلك كان تاما بذاته وكان الخط والسطح ناقصين وذلك بين من حدودهما واما قد ظهر من حد الجسم التام فمن البين ان العالم من حيث هو جسم تام وليس من هذه الجهة فقط بل ومن جهة اخرى وهو انه ليس خارجه شيء واما الجزائية فان كان يوجد لها التمام من حيث هي اجسام فمن قبل انها محاط بها والكل ليس كذلك اذ كان ليس خارجه شيء سواء كان ذلك مما يمكن ان تناوله او مما يمكن ان يتخيل واما قد ظهر من امر العالم انه تام وانه ليس يكون فيه انتقال الى حيز اعظم من جهة ما هو جسم فمن البين ان نتبين بالفحص عن اجزاء البسيط ومن هذه ما يشرف وهو الجرم السماوي فنقول انه قد تبين فيما تقدم ان الطبيعة هي مبدا الحركة في الاشياء المتحركة واذا كان ذلك كذلك كانت الحركة ضرورة ما بتة لكل شيء متحرك وجارية منه مجرى الجنس فلذلك يلزم ان يكون عدد الاشياء المنتقلة في المكان بعدد اصناف الحركات المكانية الطبيعية منها بسيطة وهي التي لجسم بسيط ومنها مركبة وهي التي لجسم مركب لكنه اذا تحرك ايها الجسم المركب تحرك بما فيه على اجزائه والاما تحرك او لم تحرك اجزاؤه وهذا كالبين بنفسه والحركات البسيطة الطبيعية ثلاث اصناف حركة من الوسط وحركة الى الوسط ومناصفتا الحركة المستقيمة وحركة حول الوسط وهي المستديرة وانما انقسمت الحركة الى هذه الاقسام بحسب انقسام الابعاد اعني المستديرة والمستقيم واذا كان الامر هكذا فعدد اصناف الاجسام البسيطة بعدد اصناف هذه الحركات لكنه اما الحركة الى الوسط من الوسط فان الاجسام المتحركة بها محسوسة واما ان منها جسما تتحرك دورا كريا فليس بمحسوس والذي يظهر في صناعة النجوم التعاليمية من ذلك ان هذه الكواكب المحسوسة تتحرك على دايرة هما منتقلة بذاتها وليست جزءا من منتقل كما يظن كثير من الناس وان كان قد يظهر في ذلك الصناعة من امر الكواكب التي توجد لها حركة اكثر من واحدة انه يلزم

ضرورة ان يكون جزء منفصل لكنه ليس بهذا الطلب ولا هو بيان خاص فلذلك
اول المواضع بالبحث عن هذا الجسم السماوي هو هذا الموضع فنقول ان الجسم هنا حركة
طبيعية بسيطة فهي لجسم مستدير ضرورة اما وجود هذا المتقدم من سائر ما شرط فيه فذلك
مبني بما تقدم في السماع الطبيعي وذلك انه قد كان من بيانك لنا هنا حركة مستديرة
فانها طبيعية وبسيطة والامر يمكن ان يتبع موافقة ما يظهر من ذلك بالحس لما
ظهر بالقول واما صحة لزوم هذا التالي للمقدم وهو ان يكون مناجرم مستديرا اذا كانت
مناحركة مستديرة طبيعية فهو يظهر من هذه الجهة لما كان للمتحرك على استقامة يلزم ضرورة
ان يتحرك على بعد مستقيم ومن جهة ما هو ذو ابعاد مستقيمة لزم ضرورة ان يكون المتحرك
على استدارة يتحرك على بعد مستدير ومن جهة ما هو ذو بعد مستدير واذا كانت الاستدارة
له بالعرض مثل ان تتوهم الكواكب تتحرك بسائها على دوائر وايضا المتحرك على استدارة
الطبيعي اللازم لحركة نظاما واحدا يلزم ان يكون له مركز يكون بعد عنه مرجميع الجهات
بعدا واحدا وقطبان ثابتان بهما يكون وضعه المركز محدودا ولا يمكن ان يختلف
وضعه والقطبان بما منقطعان واثنان ليس يمكن ان يكونا مفارقين والا ان
يكونا وجسم آخر غير المتحرك دورا ... ولو كان ذلك لكانت الاقطاب
للجسم المتحرك بالعرض فكان يمكن ان تختلف اوضاعه من المركز الا ان يكون بمنا لك
قاسر يقسره وقد بين من امر هذه الحركة انها طبيعية وانه ليس في الجسم المتحرك بها مبدأ
مضاد للحركة كالحال في الحيوان واذا كان هذا هكذا فظاهر انه يلزم ان يكون الحركة
المستديرة بما هي مستديرة مركز واقطاب وما هو بهذه الصفة فهو كرة ضرورة
فاما الاكر المحدودة الاقطاب التي يضعها بطليموس في كتابه في الاقصاص فشيء
لا يصح على هذه المتحركات دورا فحركة طبيعية وايضا لو كانت الكواكب تتحرك
بذاتها دورا لكان يمكن ذلك قوم لم يمكنهم حركتها طبيعية اصلا والا فانا بينا كانت
تكون في مكان وتتحرك اليه بعينه ولكانت حركتها عبثا فلذلك الحركة دورا
للجسم الاكر بما هو كر اذ كان ليس مستقلا بكله وانما هو تحرك باجزائه فهذه هي الامور

الى استقل ارسطوفر بيان ان هناجسما كريا بينا الطبيعة الاجسام المتحركة حركة استقامة
ذو طبيعة خامسة الان بعض هذه المقدمات استعملها هنا بالعرض انتقالا منه
على ما تقدم وجريا على عادته في الايجاد وبعضها صرح بها ولذلك اكمل هذا البيان حتى
نقول ان ارسطوطاليس ان الذي اتى به هنا من البرهان غير محدود ولا محصل وايضا فقد بين
ان بين ان هذه الحركة الدورية الموجودة بالحس والقياس طبيعية لهذا الجسم السماوي
من وجوه وانها وجدت لغيره فوضيه احدها انها انما توجد للنار والماء والهواء من قبل
جسم اخرى منه خارج لا مبدأ فيها ومبدأ ذاته فهو غير طبيعي واذا كانت غير طبيعية لهذه
الاجسام فهي ضرورة طبيعية لجسم اخر لان ما يوجد غير طبيعي لشيء فهو ضرورة طبيعي لغيره والامكان
ما بالعرض مقدما على ما بالذات وهذه المقدمة شيء لعمري بين بنفسها ولا معنى لانكار
ابن سينا لها واذا كان هذا هكذا فليس ههنا جسم آخر خارج عن هذه الاربعة البسيطة الا
الجرم السماوي فاضطر ان يكون لهذه الحركة طبيعية وايضا فكما يقول ارسطو لو
كانت هذه الحركة الدورية طبيعية للنار والهواء لكان يكون للشيء المبسوط حركتان به
طبيعتان وكان يلزم ان يكون للاضد اكثر من ضد واحد او كانت الحركة خارجة عن الطبع
لضدها الطبيعة وايضا فان الجسم السماوي بما هو جسم طبيعي لا بد له من حركة طبيعية
بسيطة وكل حركة طبيعية كما تقدم يلزم ضرورة ان يكون من الوسط او الى الوسط
او حول الوسط وهذا الجسم ليس له حركتان التي من الوسط والتي الى الوسط فله ضرورة
الحركة التي حول الوسط وليس لاحد ان يقول لم لا تكون هذه الحركات المستقيمة اعني
الى الوسط والتي من الوسط محمولة على الكل فان ما هو كذا فهو قسري ولو كان ذلك لكان
يمكن في اجزائه في هذه الدهر الطويل ان تتحرك الى اسفل وذلك ليس يمكن ان يقع
فيه بدا مضادا اصلا للحركة وايضا فان الجسم المستدير انما من الجسم المستقيم الابعاد اذ
كان متباينا به انه بمنزلة مصورة من الصور لا يمكن فيها الزيادة ولا النقصان وليس
كذلك الجسم المستقيم لانه انما يقبل التناهي من غيره ومن هنا يظهر ايضا ضرورة
تبني الكل والا لزم وضع ما لا نهاية او كان التناهي بالعرض واذا كان الجسم المستدير

من سایر الاجسام فهو متقدم علیها وحرکة متقدمة ضروریة علی حرکاتها والحرکة المتقدمة
علی الحرکات الطبیعیة البسیطة هی ضروریة طبیعیة بسیطة والجسم الطبیعی البسیط متقدم علی
الاجسام البسایط وایضا کما یقول ارسطو انه من الشنیع ان یکون شکل هذه الحرکة
التی لم یحس قط فی الازمنة الطویلة ساکنة قسریة وهذا البیان یشبه ان یکون
ما دون الیقین الا انی فی هذا الکتاب البرهان فقد استبان الان ان بهذا جرما ما
غیر الاربعة الاجسام التی هی الماء والهواء والنار والارض ومما تقدم ایضا یظهر ان لیس
بثقیل ولا خفیف ومن هذا ایضا وذلک ان الثقیل هو المایل الی الوسط
والخفیف هو ایضا عن الوسط وقد یرسم ایضا الثقیل بانه الراسب تحت
جمیع الاجسام والخفیف الذی الطافی فوق الاجسام کلها وبسیط هذا علی وجه
اتم فیها بعد اذا فحصنا عن طبایعها واذا کان هذا کذا فکل جرم یتحرک الی الوسط
او من الوسط هو ضرورة ثقیل او خفیف فهذا الجسم لیس بثقیل ولا خفیف وایضا بین
ان المقدمة الصوری التی استعملناها منها سالبة اذ کان لا ینتج فی الشکل الاول ما
ضواه سالبة ولکنها عدمیة قوتها قوة الموجبة علی ما تبین فی کتاب العبارة
وقد یظهر ایضا من امر هذا الجرم الذی انه غیر متکون ولا فاسد ولا یقبل النماء
ولا النقصان ولا استحالة الاثریة واجلیة هو من نفی عن التغایر التی یلحق الکاینات
الفاسدات من جهة ما هی کاینة فاسدة وذلک ان کل فاسد فاما ان یکون
بسیطا او مرکبا اما المرکب فضاده یکون بالخلاف لما ترکب منه وکونه یکون
منها واما البسیط فضاده انما یکون الی الضد وکذلک کونه انما یکون من الضد کالماء
فی الارض والهواء والماء والنار وهذا الجرم البسیط الذی تبین من امره انه لیس له
ضد وذلک انه لو کان له ضد لکانت منه ضرورة حرکة مضادة لحرکته والتضاد
انما یوجد للاجسام من جهة ما هی محرکة حرکة استقامة اذ کان المتضادان فی الاین
هما اللذان البعد بینهما غایة البعد حتی لا یوجد بعد ابعد منه وهذا کما تقدم من قولنا
انما یوجد لخط المستقیم من جهة ما هو مستقیم ولیس یمکن ان یوجد ابعد بعد لخط المستدیر

وذلک انه یمکن ان یخرج من کل نقطتین نوخذان متضادتین خطوط مختلفة لانهایة لها
ولیس یوجد فیها بعد ابعد ومثال ذلک ان نوخذ نقطتی ب ج ونفرضهما متضادتین
ونخرج من ب الی ح خطوطا مختلفة لانهایة لها فان کانت تضادج من جهة الخطوط
المختلفة التی بینهما کان الضد له اکثر من ضد واحد ضرورة بل یکون له اضداد لانهایة لها
وبهذا قد ظهر امتناعه واذا کان ذلک کذلک فان کان بوجه متضادین فانهما
یتضادان من جهة ما هما فاعلم مستقیم کالذی قلت الفوق والاسفل وهذا بین
بنفسه وسواء فرضت الخط المختلف من ب الی ح قوسا من دایرة او نصف دایرة و
ان کان لا یمکن ان یخرج بین ب وج اکثر من قوس واحدة هی نصف دایرة والجملة
لیست قوس ای جرم هو المضاد لهذا الجرم المستدیر اعنی الجرم المتحرک حرکة استقامة
ام الاجرام المستدیرة تضاد بعضها بعضا اما الاجسام المحرکة حرکة استقامة فلیست
بضادة له اذا کان التضاد انما هو ضرورة ان تضاد حرکاتها والحرکات المتضادة
انما توجد کما قلنا من قبل المکان المتضاد الذی هو الفوق والاسفل ولیس بین
مکان الکرة والفوق والاسفل تضاد بل الکرة هی الفاصلة للفوق والاسفل
وایضا لو تضادت الحرکة المستدیرة الحرکة المستقیمة مع ان المستقیم تضاد المستقیم
لکان الضد له اکثر من ضد واحد ودلیل علی امتناع ذلک قبلها وذلک انه قد
اتضح قبلها اللذان البعد بینهما غایة البعد ولا یمکن ان یکون الذی هو الغایة
اکثر من واحد وسنبین هذا عند البحث عن الموجود بما هو موجود وذلک فی الفلسفة
الاولی لکنا استعملنا اباه ههنا انما هو علی جهة المصادرة علی ما تبین فی کتاب
البرهان واما ان انزلنا ان الجرم المستدیر یضاد الجرم المستدیر اذا کان احدهما
یتحرک الی خلاف الجهة التی یتحرک الیها الاخر کانک قلت الحرکة البومیة
تضاد الحرکة الخاصة التی للکوکب کوکب من الکواکب السیارة فذلک
ایضا ممتنع لان المتضادین ینبغی ان یکونا مع انهما متغایران بالجملیة والصورة
ان یکونا فی نهایة التغایر ولیس یوجد بین المتحرکین علی الاستدارة الی خلاف

تغاير في الصورة والمهيه مرجهته ما كل واحد منها مستدير فضلا عن ان يوجد بينهما
التغاير الذي في النهاية ولذلك ما يقول ارسطو انه لو كانت الحركة المستديرة
تضاد الحركة المستديرة لكانت الطبيعة وضعت باطلا لان الشئ لا يضد نفسه
كان الخف الموضع وليس له لا بس لكانت الضعاعة قد فعلت باطلا واذا
ظهر من هذه البيانات ان هذا الجرم المستدير ليس له ضد وظهر بالاستقراء المفيد
للعلم ان الاجرام البسيطة الكائنة الفاسدة انما تكون من الضد وتفسد الى الضد
فمن البين ان اللازم عن هذه الاقاويل ان هذا الجرم ليس بكائن ولا فاسد وبقيت
الطبيعة اذا عدته عن الافات بان صيرت له هذا الشكل الذي هو ابعد شئ عن
الفساد ولذلك ما ترى الامور الكائنة الفاسدة اذا اتفق لها ما يوضع الاستدارة
غير فاسدة فاحسن اصابة الحق فانه شاهد لنفسه كما يقول ارسطو من كل جهة
وفي كل موضع واذا ظهر من امر هذا الجرم الكرسي انه ليس له ضد ولا هو يكون ولا فاسد
فكان ذلك مطابقا لما وجد من شكله وهو كريته وصورته فظاهر انه ايضا لا ينمو
ولا ينقص ولا يقبل الاستحالة الا ترى به ولا ما يتبعها كما انك قلت في العرض
والمات النفسانية وسائر الكيفيات الا خر اما انه لا ينمو فذلك بين
لان النامي هو الغاذي بكثرة ماء والغاذي كائنة في غير هذا الموضع بعد مرجهته بضاد
مرجهته شبيه والشبيه انما يوجد فيما المادة لها مشتركة وفيما يكون ان يفسد كل واحد
منهما الى صاحبه وان تكون منه ولا مادة منها مشتركة بين هذا الجسم الكرسي وبين
الاجسام الفاسدة اذ كان غير كائن ولا فاسد بين المادة فيه والصورة تقالان
عليه وعلى مواد هذه التي لونيا وصوريا بشتراك واما الاستحالة الا ترى به وهي التي
يقال لها ما بحقيقة استحالة وفيها توجد الحركة في الكيف على ما تبين من البابعه
فانها ليست ايضا بكائنة عليه لان الاستحالة انما يكون من الضد الى الضد وايضا فلو
استحال لامكنت فيه الزيادة والنقصان كما كان في المستحيلات التي لونيا
والنبات كالحيوان وغير ذلك فقد تبين من هذا القول ان منها داخل جزء ما ذا طبيعة

فلم

خاسة وانه لا ثقيل ولا خفيف وانه لا يلحقه الكون والفساد ولا سائر الانحاء
اللاحقة مرجهته الكون والفساد فاما عدد هذه الاجسام البسيطة فمن ههنا يظهر ذلك
انه لما تبين من امر الحركات البسيطة انها اثنان مستقيمة ومستديرة وان المستديرة
جرم مستدير فقد بقي علينا ان نفحص عن عدد الاجسام المتحركة حركة استقامة فانه اذا
تبين عددها تبين عدد اجزاء العالم اذ كان لا يوجد نوع من الحركة خارجا عن هذه الانواع
ولا يمكن وجوده والحركة المستقيمة كما قلنا قسمان حركة من الوسط وهي الحركة من اسفل
الى فوق كحركة النار وحركة الى الوسط وهي الحركة من فوق الى اسفل كحركة الارض
وكل واحدة من هذه توصف بذلك اما بالاطلاق واما بالاضافة وذلك شاهد
من امر هذه الاجسام البسيطة فان الارض تتحرك الى اسفل باطلاق اذ لا يوجد
متحرك اسفل منها واما تتحرك الى اسفل بالاضافة الى الهواء وكذلك الامر في الهواء
والنار فاما النار فانها وان كان وجودها في الموضع الفوق الذي ترى اليه متحركة
غير بين بنفسه لانها غير محسوسة بهنالك فمن هذه الجهة يمكن ان توقف على وجودها
بهنالك امين في مقعر فلك القمر وذلك انا نحس النار التي تكون لونيا تتحرك
بسرعة على الهواء فوضعها الطبيعي لا شك هو فوق موضع الهواء فان لم يمكن
بهنالك نار اما بالفعل فاما ان يكون ذلك الموضع خلا او يكون فيه الهواء اما الخلا
فقد تبين بطلانه واما الهواء فليس له بالطبع المسير الى ذلك المكان والا كان نارا
وبالجملة فحركة النار في موضع الهواء بسرعة يدل على ان بهنالك موضعا غير موضع الهواء
والموضع يدل على نار فيه مهزورة واذا كان ذلك لذلك فبالضرورة ما يكون في
مقعر فلك القمر نارا موجودة بالفعل اليها تتحرك النار المتكونة في موضعها كما
تتحرك قطرة المطر الى البحر المحيط فانه مما يظهر ان البخارية عظم الاسطقس الماء
اذ كان لا يلقى ما اعظم منه ولذلك كان ابدا ارتيا بالنوع وايضا ان لم يمكن
بهنالك نار موجودة بالفعل لم تحصل المعاونة بين الاسطقسات على ما تبين بعد
وايضا فلما كان بهنالك جسم تتحرك على استدارة وكان يلزم فيما كان عنه في النهاية

البسيط الى هي اجزاءه غير متناهية الصور والانواع واما من قبل ان واحدا منها
او اكثر من واحد غير متناه في العظم وكان بين هذه اجزاءه البسيط انها متناهية في النوع
وانها خمسة فقط شرع من ان نفحص عن واحد منها هل هو متناه في العظم او لا وابتدا
اولا بالنار فنقول هو الجرم المستدير فنقول لعلي ان كان الجرم المستدير غير متناه فانا نمكن
ان نتوهم غير متناه من جهة محدبه بان نرفع عنه واما نتوهمه غير متناه من جهة مقعره فذلك
مالا يمكن اذ لا يمكن ان يتوهم دايرة غير متناهية فضلا عن ان يتصور لان هذا الوضع
يناقض نفسه واذا كان هذا هكذا وكان الجسم المستدير ما يتحرك جميع اجزائه دوم
دورا في زمان واحد الا ان ما كان من اجزائه على دايرة اعظم فهو اسرع حتى
تكون نسبة السرعة لا السرعة نسبة عظم الدايرة الى الدايرة فكيف يمكن ان يتوهم غير
متناه من جهة محدبه لان جميع الدوايرا الواقعة فيه لها بعضها الى بعض نسبة محدودة
ونسبة السرعة الاجزاء المتحركة على الدوايرا نسبة محدودة وما هو بهذه الصفة فهو ضرورة
متناه لانا متى فرضنا غير متناه من خارج لم تتكف نسبة بين اجزاءه في السرعة والبطوء
ولا بين اعظم الدوايرا بل يلزم ان يكون بعض اجزاءه يقطع مسافة متناهية وبعضها
غير متناهية وذلك في زمان واحد وهو ممتنع وايضا كما يقول ارسطو ان امكن
ان يوجد جسم مستدير لا نهاية له لتكون ضرورة الخطوط الخارجة من مركزه غير متناهية
واذا كان ذلك كذلك فالاجساد التي تحيط بها يكون غير متناهية فمتى توهمنا اوا حد من
هذه الخطوط تتحرك حتى يعود الى الموضع الذي بدا منه كما هو ظاهر من امر الجسم الكري
فمن البين انه يقطع مسافة غير متناهية في زمان متناه وذلك ممتنع على ما بينا
وايضا ان وجد جسم كري غير متناه فليخرج من مركزه خطا غير متناه الى خارج وليتناه
من جهة المركز ثم يخرج خطا غير متناه من طرفه فوق المركز فطرفه من الكرة ونتوهم
في الجانب المقابل لذلك الخط الذي اخرجناه من المركز ثم نتوهم احد هما متحركا او كليهما
فهما ضرورة ليس يلتقيان بنقطة من جهة ما هما متباينتين لانهما اذا التقيا فانما
يلتقيان من اطرافهما او لا فيكون التقاؤهما من جهة ما هما متباينان والام يلتقيا بعد

من النقل والرسوب وجب ضرورة ان يكون ما كان منه في النهاية من القرب الى
النهاية من اللطافة والخفة اذ كانت الحركة من شانها ان تفصل ذلك وما
بهذه الصفة فهو نار فلذلك ما يلزم ضرورة عن وجود هذا الجرم المتحرك على استدارة
وجود نار بالفعل في مقعره وهذا برهان من سبب ووجوده وهو ما يقبل وجود مثله في هذا
العالم اعني ان يكون علة وجود نوع ما برهان من سبب ووجود كما تقدم من قولنا فاما
العلة فلكون هذه النار غير مرتبة في موضعها ومرتبة فيما لا ناف فيه ان يكون السبب
في ذلك تشبيها بالمواد ولذلك ما نراها اذا لطفت المادة الحاملة لها ذهبت
لانها كالباشم ذلك في صناعة التخليص وغيرها من الصنايع وهذا ان اثرنا
التي في مقعر القمر والنار التي منها مقولة بقواطوس واما ان اثرنا فمقولة بالاشتراك
على ما يراه الاسكندر ويصح انه مذهب ارسطو وذلك انه زعم ان النار
التي بمنالك ليست محرقة كهذه النار التي لدينا وانما فيها من معنى النارية
انها حارة يابسة فقط وان الهواء طبقتان طبقة حارة رطبة وهي المخصوصة
باسم الهواء وطبقة حارة يابسة وهي التي يطلق عليها ارسطو اسم النار ويستدل
على هذا من ان ارسطو صرح في كتاب الكون بان النار هي المقيمة هي ضد
الجليد اذ واضح جمود البرد والرطوبة لزم ان يكون النار المحرقة اذ واضح غليان الدبيبة
والحرارة فان هذه النار ليست هي الاسطقس البسيط اعني كما ان الجليد ليس هو
الاسطقس الماء وانما كلاهما امران عارضان للاسطقس اذ واضح وخرجا
عن الطبع اعني ان يكون احدهما نارا والاخر جليدا والنار الطبيعية عنده ملائمة
للكون كالماء سوار وهذان الاواضحان غير ملايمين ان الاجسام البسيطة التي
هي اجسام العالم خمسة اما الاثنان منها فبالقول او كان انما يحس منها اجزاءها
فقط واما الثلاثة فباطل ولما كان قصده ان يفحص عن العالم هل هو متناه
في العظم او غير متناه وان كان متناهيا في العظم فهل هو واحد او كثير وكان
يلزم ضرورة في العالم متى وضع انه غير متناه ان يكون ذلك اما من قبل ان الاجسام

والطرفان موجودان لما امكن فرض شئ من الارض والنار ان اقل لما وضعناه بالحلية
فوضع بعد متناهي الطرفين غير متناهي الوسط بين بعضه انتهاء وقد نظير بهذا المعنى
الاجسام مرجهة الثقل والخفة الموجودين فيها وذلك لان هذه الاجسام ان
كانت غير متناهية فان الثقل والخفة الموجودين فيها يلزم ضرورة ان يكونا مرتبين
وبيان ذلك ان هذا ان لم يكن صادقا وهو انه يوجد جسم غير المتناهي ثقل او خفة
متناهية لكن متى ازنا جسما غير متناه بقله متناه امكن ان نفرض قطعة منه يكون
نسبة ثقلها الاثقل الجسم غير المتناهي مثل تلك نسبة القطعة الاجسم الاخر متناه فيكون
ثقله غير المتناهي واذا كان هذا كذا لزم ان يكون ثقل واحد الجسم متناه وغير متناه
وذلك خلف والعلة في ذلك ان هذه القوى منقسمة بانقسام الجسم وذلك لان ما
بين وبين هذا ايضا بينين انه لا توجد خفة متناهية لجسم غير متناه واذا قد ظهر ان
لا يوجد ثقل ولا خفة متناهية لغير متناه وكان ايضا لا يكن وجود ثقل ولا خفة
غير متناهية لزم باضطرار ان تكون هذه الاجسام ذوات الثقل والخفة متناهية
فاما كيف يلزم ذلك فنقول هذه الجهة لنزل ان منها ما ثقله غير متناه تحرك بعد اما
محدودا في زمان محدود لعرض جسما له ثقل متناه فنقول بين انه يقطع ذلك البعد
في زمان اطول من الزمان الذي قطعه فيه غير المتناهي اذ كان لا قل ثقلا اقل منه
فانه يلزم ان يكون نسبة الزمان الى الزمان هي نسبة القوة الى القوة لان قوة المحرك
ابدا اسرع واذا كان ذلك لكن لزم ان تحرك الجسم الذي ثقله غير متناه ذلك
البعد الذي يحرك فيه المتناهي لان اذ كان لا نسبة بين القوة غير المتناهية
والمتناهية وذلك قد تبين امتناعه او يكون في زمان واحد تحرك مسافة واحدة
ثقل متناه وغير متناه وذلك خلف لا يكن واذ قد تقرر هذا فلنضع ما اجتمع منه
فنقول ان كان يوجد جسم غير متناه فيوجد ثقل وخفة غير متناهين ثم يستثنى نقابل
الثاني وهو لكن لين يوجد خفة ولا ثقل غير متناهين فيلزم عنه مقابل المقدم وهو انه
لا يوجد جسم غير متناه والاتصال في هذا القياس استثنائي بان برهان الخلف الاول

وان سلمنا انهما يلتقيان مرجهة ما مما غير متناهين لزم ضرورة ان لا ينفصل احدهما
عن صاحبه اذ كان يلزم ان يقطع الخط الخارج من المركز الخط الاخر طولا وهو غير متناه
وهذا محال وبالجملة نقول لنا ركن مستقيم وغير متناه يناقض نفسه وذلك لان عدم التناهي
انما يوجد للشئ مرجهة العظم والمادة والتناهي والتمام مرجهة الصورة ولذلك
امكن في الخط ان يتوهم انه غير متناه اذ كان ليس تاما بذاته واما البركن فانه تام بذاته
وصورته ولذلك ليس يمكن فيه اصلا ان نتوهمه فضلا عن ان نتصور غير متناه مرجهة
ما سوى ركن وبهذا بين بنفسه وسائر البيانات التي يستعمل هذا ذلك ارسطو ليس
يعسر علي منا ملها وهي كلها واحدة بالقوة وانما دعاه الى تكثيرها امران اما مشهورة
هذا الراي في زمانه اعني القول بغير التناهي واما خصوصه واما الاجسام الاربعة البسيطة
فتناهيتين منها غير متناهي الجسم الركن يظهر انها ايضا متناهية لكونها محصورة فيه ويمكن
ان يتبين ذلك ايضا بسمات خاصة وذلك على وجوه احدها انه لما كانت حركات
هذه الاجسام متضادة لسير الاماكن متضادة وهما الفوق والاسفل وكان احد
الضدين وهو الاسفل محدودا كان الضد الاخر وهو الفوق محدودا فاما ان الاسفل
محدود فنوضح من ان جميع الاشياء الراسبة تتحرك من جميع نواحي الفلك على حالة
واحدة ولا تتعدى الوسط وتسكن فيه ما هو بهذه الصفة فهو متناه فاما كيف يلزم
اذا كان المكان المضاد له وهو الفوق متناهيا فان الضد يجب ضرورة ان يكون بحسبه
في جميع احواله لكن في الجملة المقابلة فان احدهما محدود الاسفل فيكون الاخر محدود الفوق
وبهذا بين ايضا فان غير المتناهي ليس له نهاية فليس له طرف والضدان كما قيل
هما طرفا البعد المستقيم وايضا فما بين في السماء من الاماكن هذه محدودة
وذلك انه قد تبين بما لك امتناع حركة مستقيم غير متناهية ولو كانت اماكن هذه غير
متناهية لكانت محركاتها غير متناهية واذا كانت هذه الاماكن محدودة فالاجسام
التي فيها محدودة ضرورة وذلك يلزم ضرورة ان يكون الاماكن الذي بين هذه محدودة
وهي الفوق والاسفل بالاضافة لان ما بين المحدود محدود ولو فرضنا ما غير متناهية

والطرفان

والمستثنى بالبرهان الثاني فقد تبين من هذا القول انه لا يوجد واحد من الاجسام المحركة
حركة استقامة غير متناه وقد يمكننا ان نبين ذلك ببيان عام اعني انه لا يوجد جسم
من هذه الاجسام المحركة غير متناه وذلك لان كل واحد منها اما فاعل فقط كالاجرام
السماوية واما فاعل ومنفعل كالهواء والارض والنار والماء وليس يمكن في غير
المتناهي ان يفعل في المتناهي ولا ان ينفعل عن المتناهي وهذه الاجسام يوجد لها
الفعل في المتناهي والانفعال عنه فهذه الاجسام اذا متناهية فاما كيف يظهر انه
لا يوجد لغير المتناهي فعل في المتناهي والانفعال عنه فقد هذا الوجه فنزل ان ههنا
جسما غير متناه ليس يحس جسما متناهيا في مقدار ساعة ويتوهم قطعة منه لتكن ز وذلك الزمان
بعينه قطعة من ذلك الجسم المتناهي ويمكننا ان نوجد جسما آخر فاعلا متناهيا يكون نسبته
القطعة الفاعلة من الجسم غير المتناهي اليه نسبة القطعة من ذلك المنفعل المتناهي
الى الجسم بكمله واذا عرفنا النسبة على ما تبين في كتاب الاسطقسات كانت
نسبة القطعة الفاعلة من الجسم غير المتناهي الى تلك القطعة من الجسم المنفعل المتناهي
نسبة ذلك الجسم الذي فرضناه فاعلا متناهيا الى ذلك الجسم المتناهي المنفعل
فيكون في زمان واحد وهو الزمان الذي فعل من غير المتناهي فيكون جسم واحد منفعلا
من غير متناه ومتناه معا في زمان واحد وذلك محال لان القوة الاشد تفعل في زمان
اقصر وكذلك يظهر انه لا يمكن ان ينفعل غير المتناهي من متناه فلينزل جسما غير
متناه هو هواء مثلا يتسخن بغير متناهية في ساعة من الزمان ثم يتوهم قطعة
ذلك الهواء يتسخن عن قطعة من تلك النار في ذلك الزمان وبعينه ويمكننا
ان نوجد جسما آخر متناهيا منفعلا يكون نسبته الى تلك القطعة من الجسم غير المتناهي
المنفعل نسبة النار المنفعلة الى القطعة منها الفاعلة فاذا عرفنا النسبة كانت
نسبة القطعة من النار الى تلك القطعة من الهواء هي نسبة النار بعينها الى ذلك
الجسم المتناهي المنفعل فيكون من زمان واحد تفعل قوة واحدة فعلا واحدا في
مفعولين احدهما متناه والآخر غير متناه هيهات لا يمكن والعلم كما قلنا غير مأمون

ذلك ان هذه القوى منقسمة بانقسام الجسم وهذه الجهة امكن ان يوصف بالتناهي
وغير التناهي واما الجسم السماوي فانما وصفت له الحركة في المكان من اجل قوة غير
هيولانية ولا منقسمة بانقسام ولذلك امكن عنها وجود مالا نهاية فقد استبان انه
لا واحد من الاجرام البسيطة غير متناه في العظم واذا كانت متناهية في العظم فالعدد
فالعالم المؤلف عنها متناه ضرورة وذلك ما قصدنا بيانه وقد يمكننا ان نتقبل هذه
هذه البيانات بعينها لو امتناع وجود جسم على الاطلاق لا نهاية له كان خارج العالم
او داخله كما فصل ارسطو ههنا لان ذلك الجسم اما ان يكون مركبا او بسيطا فان كان بسيطا
كان احد هذه البسائط ضرورة وان كان مركبا كان تركيبه من هذه واما كيف علمنا كان
قصدنا الايجاز والاقتصار على الضروري مما يحتمل عنه لمن يفرغ للنظر في كتب ارسطو
وايضا فان ذلك شيء قد فحص عنه في الكتاب الذي سلف فلنا مضى فرهان على العالم
واحدا واكثر من واحد ما بقي علينا من مطالب هذه المقالة وهو انه اذا كان قد
تبين من امر العالم انه متناه في العظم فهل هو واحد او اكثر وان كان كثيرا فهل هو
متناه في العدد او غير متناه والوقوف على ذلك يكون من هذه الجهة وهو ان
كان ههنا عالم آخر وكان فيما مضى او سيكون في المستقبل واحدا كان او اكثر
من واحد فمن البين انه هو الحي لهذا العالم في الاسم والهوية واحد بالهيئة والصورة
لانه ليس ههنا اجسام بسيطة عنها يتركب ذلك العالم الا هذه الاجسام اذ كان
ليس منها كائنا بسيط غير هذه الكائنات اعني الحركة التي من الوسط والى الوسط
وحول الوسط وايضا فقد تبين انه يلزم ضرورة ان يوجد منها حركة ازلية دورية
واذا وجدت هذه ازم وجود الاسطقسات على ما تقدم في ازلية عالم آخر ازم
ان توجد فيه هذه الحركة الدورية الازلية بعينها وساير الاسطقسات ويكون الاجسام
البسيط الموجود في هذا العالم وفي ذلك العالم واحدة بالهيئة والنوع كثيرة بالعدد
كالحال في اشخاص الحيوان والنبات فلذلك بين ان يكمل فحصنا عن هذا المطلب
غير هذا المعنى اعني هل يوجد من كلية هذه الاجسام البسيط المحسوسة اكثر من شخص واحد

كانك قلت ارض اخرى غير هذه الارض المحسوسة ونار اخرى غير هذه النار التى
بين وجودها العقول وكذلك سائر البسايط فنقول لك مما يظهر فى هذه الامم
البسيطة المتحركة حركة استقامة ان كل واحد منها كما قيل غير مرة حركة طبيعية ووقوفا
حركة قسرية ووقوفا قسريا وذلك ظاهر بالحس فان حركة الارض الى اسفل هى
لها طبيعية ووقوفها الضا فى الاسفل هو لها طبيعى وبالعكس اعنى ان حركتها
قسرية ووقوفها ٣ للاعلى قسرى وذلك الامر فى النار فان حركتها للاعلى طبيعية ووقوفها تام طبيعى وان
كانت يوجد فى موضعها الطبيعى متحركة دورا لكنه هذه الحركة هى لها خارجة عن طبعها
وليست قسرية وكان وجودها متوسط بين الحركة الطبيعية والخارجة عن الطبيعة
ولذلك اكثر فى الدوام اما شبيها بالطبيعة من حيث يتحرك لا عن دفع نهالك ولا
جذب بل استنادا ما لنفس الحركة الى امر الاسى وللمشابهة التى بين نهايتها اذ
كان ليس يمكن ان توجد فى هذا الوجه صلابة ولا غيرها من الكيفيات التى تتم بها الدفع
واما من حيث يتحرك عن شئ من خارجه فتشبه الحركة الخارجة عن الطبع وقد جئ بناء
القول عما كنا فيه فلنرجع لما حيث كنا فنقول انه اذا كان ظاهرا ان لكل واحد
من هذه الاجسام حركة طبيعية ووقوفا طبيعيا واين مكان الاجزاء والكل من هذه
الاجسام مكان واحد بالعدد وهو مكان الكل وان هذه الاماكن التى اليها تتحرك
واحدة بالعدد والعالم واحد بالعدد وذلك انه شئ ان توهمنا ان ههنا عالما
آخر غير هذا العالم فاما اين تتحرك النار الموجودة فيه مثلا حركة الطبيعة او اين يكون
سكونها الطبيعى فانه يلزم ضرورة اذا كانت هى وهذه النار التى لعالمنا واحدة بالصورة
اثنين بالعدد وان يكون مكانها واحدا بالعدد على جهة ما توجد مكان الاجزاء واذا
كان هذا هكذا فان انزلنا النار التى فى ذلك العالم تتحرك بالطبع للاقى هذا العالم
لزم ضرورة ان تكون حركتها الى اسفل ايضا طبيعية وذلك خلف لا يمكن فاما
يلزم ذلك فهو ظاهر من ان ذلك العالم يلزم ضرورة ان يكون من ذا العالم ذا وضع
اما عن يمينه او شماله او فوق او اسفل وكيف ما شئناه اذا توهمت النار متحركة اليقينا

للاقى هذا العالم كانت حركتها الى الوسط ولم تكن نارا بل ارضا وذلك يلزم فى
الارض وان عرضنا ايضا ان الحركات الطبيعية تلك الاجسام البسيطة من هذا
العالم الى ذلك العالم لزم ذلك الخ بعينه وبالجملة متى انزلنا المكان الطبيعى لاجزاء
الاجسام البسيطة اكثر من مكان واحد لم يمكن فيها ان يتحرك على المجرى الطبيعى ولا ان
تسكن اذ كانت ليس الحركة لها او السكون فى موضع اخر منه فى موضع آخر ولم يمكن
بهالك فوق ولا اسفل الا بالاضافة ولما كان مكان الاجزاء واحدا بعينه اعنى
النيران الكثيرة بالعدد وهذا كلام بين بنفسه وان كان ظاهرا من امر هذه الاجسام المتحركة
حركة استقامة انه لا يمكن ان يوجد هنا غير هذه المحسوسات فى هذا العالم لكون
اماكنها واحدة بالعدد فقط ان الجسم المستدير لا يمكن ان يوجد منه غير هذا المحسوس
اذ لو كان منها جسم آخر مستدير فى عالم آخر لوجب ان يكون بهالك جسم ساكن عليه
دور بسوا رض وكان يلزم عن ذلك الاسطقسات على مائتين وقد يظهر هذا المعنى
مما تبين فى العلم الالهى وذلك انه تبين بهالك ان المحرك لهذا الجرم الاقصى واحد
بالعدد والصورة اذ كانت الهيولى لا تشوبه وان ما هو بهذه الصفة فليس
يصدر عنه الا واحد ولا يوجد منه اكثر من واحد اذ كان غير هيولانى فان وضعنا هناك
عالم آخر لزم ان يكون المحرك اثنين بالشخص واحدا بالنوع وذلك مستحيل اذ
قد تبين ان المحرك غير هيولانى او يكون المحرك الواحد بعينه يصدر عنه فعلان
اثنان بالعدد وهذا كله مع وايضا فقد يظهر من ان هذه الاماكن توجد على عدد
الاجسام البسايط والتى لمكان مكان منها انه واحد بالنوع اذ لو كان
كثيرا كما كان الاجزاء واحدا بالعدد ولذا كان هذا هكذا فمن توهمنا وجود عالم آخر
لزم ضرورة ان توجد هناك اجزاء فى هذه المواضع وذلك خلف لا يمكن فاما انها
هو مكان جسم جسم من هذه الاجسام البسايط فسيظهر فيما بعد على التقصى و
وكان المادة الحاملة لصور العالم كما يقول ارسطوطاليس موجودة فيه ولذلك لم يمكن
ان يوجد منه اكثر من شخص واحد كما ان المادة التى تتكون منها الانسان مثلا

لم تكون مزجهما انسان واحد لا امكن ان يوجد منه اثنان بالعدد فهذا ايضا السبب
العالم واحد بالشخص فاما ان المادة الحاملة لصور العالم محصورة فنحوظ انه ليس
يوجد خارجا عنه جسم لانه لو كان بهنالك جسم لكان بهنالك موضع ضرورة ولو كان
موضع لكان ضرورة بهنالك محيط والمحيط بواحد بذه الاجسام وايضا لو كان
ثم كان لكان فيه اما بالطبع واما بالقسر اما وجود جسم خارج العالم فليس كان
بالطبع فانما يكون احد بذه الاجسام البسيطة كما كان ويكون حراما من عالم اخر وقد
تبين امتناع ذلك واما ان يوجد فيه قسرا عرضيا فيلزم ضرورة ان يكون ذلك
المكان طبيعيا لجسم اخر كما قال فيما يظهر لونيا فان النار انما يكون قسرا في موضع الارض
الطبيعي او في سائر مواضعه الاسطقسات وما حدا موضعها واذا كان بذا كذا
فبين ان العالم واحد بالشخص وانه ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء ولا زمان الا
عدم محض وان كان التوهم يرفع ذلك لانا لم نحس جسما الا محاطا به كما قيل
بذا التغليط بوداخل من المواضع المغالط التي عدت في كتاب سوفسطيقي
من موضع التقسيم اما امتناع وجود الخلا فقد تبين مما تقدم وايضا فلو كان موجود
كان ممتنعا ان يكون خارج العالم اذا كان الخلا عندهم يقول بوجوده مكان
لا جسم فيه ولا مكان بهنالك فلا خلاء بهنالك وكذلك يظهر ايضا انه لا زمان
بهنالك اذ كان الزمان عدد حركة ازلية على ما تبين ولو ذلك لبقيت الاراء
على ان الاشياء الموجودة بهنالك الى الان في زمان ولا مكان وقد بقي علينا
من مطالب بذه المقالة ان نبين ان العالم باسره ازلي وانه ليس بذلك
ليس فيه قوة على الفساد فاما انه ازلي فذلك يظهر من ترتيب عما تقدم وذلك انه
قد تبين ازلية الحركة الموجودة لهذا الجرم المستدير وانها واحدة بالعدد والحركة
الواحدة انما توجد لموضوع ما ضرورة فالموجب اذا ما يكون بذا الجرم ازليا
وايضا فقد تبين في اول بذا الكتاب عن بعض طبيعة بذا الجرم انه غير ممكن
ولا فاسد اذ كان لا ضد له واذا كان بذا كذا وكان من ضرورة بذا الجرم

المستدير

المستدير وجود سائر الاسطقسات اذ كان لا بد من شيء ساكن عليه يدور على ما تبين
لزم ضرورة ان يكون العالم باسره ازليا لكن بذه الاجسام المركبة متركبة انما يوجد
لها البقاء في كليتها لا في اجزائها فهي حافظة لصورها النوعية وفاسدة باجزائها اذ لم
يكن فيها غير ذلك من جهة ما هي اضداد وانما اتفق لها البقاء بالنوع وحفظ صورها
عن حركة الجرم السماوي وسيظهر بذا وجها اتم في كتاب الكون والفساد وايضا
قد يظهر ان بذه الاسطقسات ليس يمكن فيها ان تفسد بكليتها وذلك انه قد تبين
في السماع الطبيعي ازلية المادة وانها ليس تخلو اصلا عن صورة واذا كان ذلك
كذلك لم يكن فساد جميعها وانما كان يمكن ان يوجد المادة خلوا من صورة لو كانت موجودة
بالفعل وايضا فانما كان يسوغ كونها جميعها لو كان الخلا ويمكن وجوده اذ لا بد منها
من ان تتقدم المتكون الاين الذي فيه تتكون وكذلك يظهر انه لا يمكن فيه فساد اسطقس
واحد منها باسره وذلك ان بقائها انما هو بالتعادل الذي بينها من جهة ما هي
متضادة فلو فسد واحد منها لغلبت صورة احد الاضداد فكان يلزم عن ذلك امر
شنيع اما ان تستحيل الاسطقسات كلها ما لكما يرى ذلك ارو وملطس فلا يكون
منها ارض ولا شيء ساكن عليه يكون الحركة وذلك مع وضوح ما يلزم عن طباع
بذه الحركة لانا قد قلنا فيما تقدم انه يلزم ان يوجد عنها جسمان احدهما في نهاية الخفة
وهو الذي نحونا والاخر في نهاية الثقل وهو الذي في غاية البعد منا على جهة ما يتبع
الاحياز الخاص بكل واحد وكذلك ايضا لا يمكن ان يعود كلها ارضا لهذا المعنى بعينه
ولا ماء ولا هواء وايضا خلو عارت كلها ارضا اما وارضا كان فيما بينهما وبين بقعة
الجسم السماوي خلا ضرورة اذ كان يمكن في الماء والارض ان يكونا بهنالك وان
يملأ من اضعافهما ومواضع غيرهما وقد اكملنا حذاف ما يعطيه النظر الطبيعي فاما بل يمكن
ان يستولي احدهما على جميع المكان الذي فيه كون الاجسام المركبة كانت قلت
الماء او النار حتى يكون زمان لا يوجد فيه الكون الذي يكون بالامتزاج فسنفحص عنه
في كتاب الكون والفساد وقد يسئل سائل في بذا الموضع بل يمكن ان يوجد اجزاء

منزه الاسطقسات لانقدر منزجته مالا يصل اليها تاثيرات الاجسام السماوية
كانك قلت مركز الارض لكنه اذا تبين فيما بعد انه لا يوجد ازلا فيه قوة الفساد
وتبين امتناع هذا وان تصور غير الكائن وذلك منزجته تتعذر وصول تاثير الاجسام
السماوية للمذكور الموضع فان ذلك غير ممتنع في الزمان الذي لا يتناهى واذا قد
تبين ان العالم بسره واحد وازلا فقد ينبغي ان يخص بل فيسوغ انه ازلا قوة على
الفساد وايضا فان قوما يقولون انه قد يكون ازلا ما يفسد ويكون غير فاسد كما كان
يرى ذلك افلاطون في العالم فانه يكون كان وتقضي له بالازلية ولذلك الاولى
ان نحمل الخصص بهذا المعنى على العموم كما فعل ارسطو اعني بل يكون فيما يوازل
ان يفسد وفيما يوجد يكون ان لا يفسد فانه اذا تبين هذا تبين ليكف الامر في العالم
وايضا فان هذا الطلب نافع في اشياء كثيرة فنقول انه ينبغي ان نجعل مبدأ
الخصص غير ذلك كما فعل ارسطو بان يقسم على كم وجه يقال الكائن وغير الكائن
والفاسد وغير الفاسد فان عدة المطالب يكون على عدة المعاني التي يدل
عليها الاسم اذا كان الاسم مشتركا ثم ينظر ما يتلازم من هذه وما لا يتلازم اعني
الفاسد والمكون وغير الفاسد وغير المكون فنقول ان غير الكائن يكون على
وجوه احدها على المحير المكون كاستدارة سور على الفصيل والثاني على ما كونه
بغير اسباب المكون كحدوث الحس والثالث على ما شانه ان تيكون فيما يجب
مما لم تكون والا يوجد المعنى الذي ينفي الخصص هنا وليس فيه قوة على الكون ولا يكون
اصلا كائنا في البارئ تعالى انه غير كائن وكذلك الكائن يقال على وجوه احدها
على الذي وجد بعد ان لم يوجد وهذا على ضربين اما ان يكون حدوثه بغير اسباب المكون
كحدوث الحس واما ان يكون حدوثه كونا وبكسبابه كالبيت يحدث عن الصناعة
وهذا المعنى اولا ما قيل عليه كائن وقد يقال ايضا على ما شانه ان يكون اما
ايضا في ٣ ضروريا مثل طلوع الشمس غدا واما على الاكثر وهذا معنى ما قلنا وذلك عند الفاسد
يقال على ما فساده بغير طريق الفساد وتقال على ما شانه ان يفسد الا انه

بعد ويقال

بعد ويقال على ما شانه الا يفسد بعد اصلا ولا فيه قوة على الفساد وهذا هو المعنى
الحقيق وذلك الفاسد يقال على ما عدم بعد ان كان وهذا على ضربين اما ان يكون فساده
بما سبب مضروب بسبب الفساد واما ان يكون بغير اسباب الفساد كما تقدم
في غير الفاسد ويقال على ما فيه قوة على الفساد وشانه ان يفسد ما ضبط اراد
قد تبين على كم وجه الكائن وغير الكائن والفاسد وغير الفاسد فلنضف الى معنى
قولنا ان في الشيء في قوة الامكان ان يكون كذا اولا يكون وان يفعل كذا اولا
يفعله وهل هذه القوى محدودة متناهية او غير متناهية فان هذا ضروري في الخصص
الذي نحن بسبيله وهو احد اجزاء المحمول في هذا المطاعني قولنا بل في الازل امكان
فنقول انه من الظاهر انه انما يجد هذه القوى من غاياتها ومن اكثر ما نظن فيها ان
يفعله ويجد عدة مما من اقل ما يمكن فيه ان يفعله مثال ذلك انا نقول ان لزيد
قوة ان يحمل اربعة قناطير وليس فيه قوة ان يحمل خمسة قناطير فيجد قوته نهاية ما يمكن
ان يحمله لانها دون ذلك وان كان امرا عليه وكذلك يجد عدم قدرته باقل ما يعجز
عنه وان كانت فوق ذلك اعجز واذا كان هذا هكذا فظاهر ان هذه القوى
محدودة في انفسها متباينة فمتى انزلنا ان شيئا ما شاء اليه قوة ان يوجد حيوانا
او كما ما او كيفا ما بالفعل وبالجملة نوعا من انواع المقولات العشر وليس له
قوة اعني على وجوده بالفعل بل فيه قوة الا يوجد فظاهر ان زمان القوتين
محدود اذ كان الزمان الذي يظهر فيه فعل احدى القوتين غير الزمان الذي
يظهر فيه فعل مقابلها والسبب في ذلك بعينه تناهي القوى فان انزلنا شيئا
ما شاء اليه فيه قوى غير متناهية يمكن بها ان يكون كذا او لا يكون كذا لزم ان يكون
ازمنة غير متناهية ولا محدودة فمتى وضعنا فعل القوة الواحدة موجودا دائما
على ما يلزم من كونها غير متناهية لم يوجد ضرورة فعل القوة الاخرى وارسطو
من طريق الخلف بانه يعرض عن هذا لزوم وذلك بعد ان وضع لذلك اصلين احدهما
ان الكاذب يقول على وجهين احدهما اذا وضع غير الممكن موجودا وهو الكاذب

بعد ويقال

المستحيل والثاني الكاذب الممكن وهو اذا وضع ما ليس بموجود موجودا لا انه ممكن مثل
ان نقول ان زيدا في السوق اذا لم فيه فان هذا وان كان كاذبا فانه ممكن وليكن الصادق
يقال على وجهين مقابلين لصنفي الكاذب واذا كان هذا هكذا فطبيعة الكاذب
غير طبيعة الكاذب الممكن وما يلزم عن هذا غير ما يلزم عن الآخر عن الاضرورة فهذا هو احد
الاصلين اللذين وضعهما ارسطو لبيان هذا المطلب والاصل الثاني ما تبين في كتاب
القياس من ان الكاذب الممكن لا يلزم عنه الكاذب الممتنع متى لزم وجود الكاذب الممتنع
عن شيء فهو كاذب ممتنع واذ قد تقرر هذا فنقول ان الازلي ان كان ممكنا ان يعدم فاذا
بالفعل معدوما يكون كذبا ممكنا واذا كان كذبا ممكنا لم يلزم عنه ممتنع لكن اذا وضع معدوما
لزم عنه ممتنع وهو ان يكون الازلي معدوما اي ليس بازلي للانه ما تبين في القياس في الشكل
الثالث بهذا العالم الازلي والعالم معدوم فيلزم ان يكون بعض الازلي معدوما وهو
مستحيل فاذا وضعه مستحيل لا ممكنا لانه لا يلزم عن الممكن مستحيل على ما تبين في كتاب
القياس لانه ازلي ولا فاوضعناه معدوما وما يكون موجودا معدوما معا فاذا لم بالفعل معدوما
كذب ممتنع واذا كان العدم عليه ممتنعا فليس بممكن واذ قد تبين انه لا يوجد ازلي فيه
امكان العدم فظاهر انه لا يمكن ان يوجد ازلي يفسد باخره ولا تكون بتة ازليا
على ما كان يراه افلاطون في العالم وذلك ان هذين المتضادين يلزمان هذه البتة للمقدم
لزوم التالي المتقدم فانه ان كان الازلي لا يمكن ان يوجد فيه قوة العدم فليس بممكن
ان يفسد لانه ليس فيه امكان الفساد ولا يمكن ايضا ان تكون لانه لم يكن فيه قوة العدم
فضلا عن ان يعدم ولزوم التالي المقدم في هذا القياس الشرطي ظاهر بنفسه وصحيح
استثناء المقدم بعينه ظاهر من القول المتقدم فهذا هو البرهان الذي بعثه ارسطو
بيان هذا المطلب وسائر البيانات التي تاتي بها في هذا المعنى في كتابه في السماء
والعالم اما قوة هذا البرهان او شدها وبرهنتها بهذا البرهان او باقوى منها قوة هذا البرهان
وانت فلا يخفى عليك ذلك اذا وقفت على كلام ارسطو في هذا الموضع واما ما يعتذر به
ثامسطيوس عن افلاطون بانه انما يريد بقوله ان العالم مكون وانه يبقى ابدا ليس الكون

الذي هو بعد زمان بل على غير ذلك مما يقال عليه اسم الكون مما ليس في زمان فان
الكون الحقيقي ان كان لم يرده افلاطون فنحن وهم متفقون الا انه اساء العبارة
حين استعمل في التعليم البرهاني واستعار فان استعار امثال هذه الاسماء
في التعليم هو اقرب الى التغليط منه الى التعليم وان كان اراد المعنى الحقيقي فبين
ان ذلك القول لازم له ولذلك اعتراضه على المقدمة التي قيل فيها ان الازلي
ان كان ممكن العدم فانه زال بالفعل كاذب ممكن لا ممتنع له وذلك انه يقول ان
الذي يضع الازلي فيه قوة العدم انزال ذلك العدم موجودا بالفعل عنده كذب
ممتنع لا كذب ممكن كما يضعه ارسطو فان هذا لا يمتنع له لانه اذا كان كذبا ممتنعا
فانه ليس بممكن وليس ما ليس ممكنا صحيحا لا يمتنع له وبالجملة انما يمكن في الممكنات ان يتبين
ازليا لو انقلبت طبيعة الممكن الى او في الازلي ان يفسد لو انقلبت طبيعة الضرورة
الى الممكن وما ينبغي ان يعتمد عليه في هذا المطلب انه لو كان في الازلي امكان
عدم لكان ذلك عبثا وباطلا والطبيعة ما في ذلك فانه كما لا يوجد صورة لا فعل لها
كذلك لا يوجد امكان مخرج الى الفعل فان الامكان والقوة انما يقالان بالاضافة
الى الفعل ولذلك لا يوجد فيما كان ممكنا قوة ازلية بهذا السبب بعينه وهذا كله
بين بنفسه واذ قد تقرر هذا فنقول انه يظهر ايضا ان كل ما هو غير كاين انه غير فاسد
وان هذا ايضا ينعكس اعني ان كل ما هو غير فاسد فانه غير كاين فاما من اين يظهر
هذا فلان الموجود دايما مقابله المعدوم دايما مقابلة تضاد بينهما متوسط وهو
الموجود في بعض الاوقات المعدوم ح وهذا يصدق عليه كل واحد من المحمولين
صدق العكاس اعني ان كل كاين موجود في بعض الاوقات معدوم في بعضها
وكل محمولين ينعكسان على شيء واحد بعينه فكل واحد منهما ينعكس على ما صاحبه
على ما تبين واذا كان ذلك فكل كاين فاسد وكل فاسد كاين واذا تقرر ان
المحمولين ظهر من ذلك ان غير الكاين وغير الفاسد ينعكس كلي واحد منهما على صاحبه
وذلك انه اذا كان محمولان يقتسمان الصدق والكذب على شيء واحد بعينه اعني الذي

كان ومحمولان احزان يقتضيان الصدق والكذب ايضا على شئ واحد بعينه اى شئ
واتفق ذ صد المحمولين انعكاس كل واحد منهما على صاحبه فانه يلزم فى المحمولين الاخرين
مثل ذلك الانعكاس مثال ذلك انه لما تقرر ههنا ان كل كاين فاسد وكل
فاسد كاين فنقول انه يلزم ضرورة ان يكون غير الفاسد غير كاين وذلك انه لم يكن
غير كاين فهو كاين وان كان كاينا فهو فاسد على ما تقدم وقد كنا وضعناه غير فاسد
خلف لا يمكنه وهذا البيان سن عكس هذا وهو ان كل غير كاين غير فاسد لانه
ان لم يكن غير فاسد كان فاسدا واذا كان فاسدا وذلك يقتضى ما وضع فقد تبين
من هذا انه لا يوجد ازلى فيه قوة العدم ولا متمكن لا يفسد ولا ازلى يفسد ما خوه
وان كل متمكن فاسد وبالعكس وكل غير متمكن غير فاسد وبالعكس وبالعكس
وذلك ما قصدنا بيانه وايضا فان الاستواء كما يقول ارسطو كان فى ذلك
واذا ظهر ان الازلى غير فاسد وغير كاين وانه ليس فيه قوة على الفساد فبين ان
العالم بهذه الصفة واما الجرم السماوى فليس فيه قوة اصلا على الفساد
لا فى جزئه ولا فى كله وبذلك تبين مادة الاجسام المتحركة حركة استقامة
اعنى الماء والنار والهواء والارض واما هذه الاجسام البسيطة فانها وان كان
فيها قوة على الفساد فذلك فى اجزائها لا فى كلها لان المادة الموضوعة لها على ما
ليس يمكنه فيها ان تعرى عن جميع الصور فليس فيها امكان فساد الكل جل
ما فى هذه المقالة هو الفحص عن الاعراض والخواص التى توجد لهذا الجرم والاجزائه
اعنى الكواكب واعطاء اسباب كل ما يمكن من ذلك اعطاؤه بحسب الطاقة
الانسانية وهو ما لا يشرع فيه الا ان من سن ان توجد للسماء الجهات الست متميزة
بالطبع كما طال فى الحيوان اعنى الفوق والاسفل واليمين والشمال والامام
والخلف وانها وان لم تكن فى الجسم الكرى متميزة بالكل فهى متميزة بالقوة التى
فيها فنقول اما ان الجسم بما هو جسم قام توجد له جهات ست فذلك بين بنفسه
لان الجسم كما قيل هو المنقسم للامتداد ابعاد والكل والكل بعد فهذه جهتان

جهتا الطول

جهتا الطول وجهتا العرض وجهتا العمق لكنه هذه الجهات ليست توجد متميزة بالطبع
الا فى النبات والحيوان واما فى النبات فيوجد له الفوق والاسفل فقط واما
الحيوان فيوجد له الفوق والاسفل واليمين واليسار والخلف والامام
وهى التى ما توجد محصلة فى الانسان ويظهر اختلاف هذه الجهات بالطبع من افعالها
الصادرة عنه قواما وان كان قد اتفق فى بعضها انها اختلف بالقوة ان
اختلف بالتنقل كالفوق والاسفل والخلف والامام فى الحيوان واما اختلافها
من جهة قوامها فالفوق هو الجزء الذى فيه يكون مبدأ حركة الطول وهو اول جزء
ينمو والاسفل مقابل هذا واليمين هذا هو الطرف العرض الذى منه يبتدئ
الحيوان الساعى يحركه فى المكان فان الحيوان انما ينتقل اولا برجله اليمنى
ويعتمد على يساره ليعود فيحركه اليمنى كما ستقال ذلك فى كتاب حركات الحيوان
المكانية واليسار هو مقابل هذا واما الامام فهو الجزء الذى له ما يميز يحرك الحيوان
وايضا فان الجزء الذى فيه الحواس والخلف هو المقابل لهذا واذا كان هذا ظاهرا
من الحيوان فينبغى ان ننظر كيف الامر فى ذلك فى السماء فنقول ان ارسطو
يوجب ان يكون هذا الطبع له هذه الجهات الست بكرة منقسما ويسير ان جهة اليمين
هى المشرق للموضع المكون وجهة اليسار المغرب للموضع المكون بسيره وجهة الفوق
القطب الجنوبى وجهة الاسفل القطب الشمالى ويسير ان ذلك هو السبب فى ان كانت
حركة من المشرق الى المغرب ولم يمكنه بخلاف ذلك ويقول ان المثال فى ذلك
لو توهمت رجلا قد اداره على نفسه فلكان وعينه فى المشرق وشماله فى المغرب ووجهه
فوق الارض ورأسه فى القطب الجنوبى وساقاه فى القطب الشمالى وابتدا يحرك
الفلك من غير ان يتغير وضعه كان فى هذا المثال حينئذ التحريك للفلك وهو فى جهة
المشرق للما فوق الارض واذا كان هذا هكذا فانما ذهب الى ان له يمينا ويسارا
واما ما وقفا منه جهتان له جهة مخصوصة يتحرك منها واليها واذا كان لها جهة
مخصوصة فحينئذ التحريك فى تلك الجهة منتقل ومتبدل بتبدل اجزاء الجرم

ل
واليسار

٢٥٥

السماوى فى تلك الجهة المخصوصة لانه لو كان ذلك كذلك لعاد اليمين يسارا
واليسار يمينا بل على ان مبدا التحريك ثابت وان تبدلت فيه اجزاء الكرة دون
واحيله من قبل ان المحرك هناك ليس فى موضع وهذا هو الفرق بين محل الحركة
الذى فى الحيوان والذى فى عوام اعنى ان مبدا الحركة فى الحيوان هو فى موضع مخصوص
وهو جزوه اليمين فاما هذا الجرم فان له من اليمين موضع مبدا التحريك فظهر ان
ذلك المبدا فى جزو منه مخصوص كما قال فى الحيوان وما اعتقد قوم انه يريد باليمين
واليسار مواضع مخصوصة من هذا الجسم لاعواضع من الجهات استكمل عليهم هذا
وقالوا كيف نفهم هذا واليمين يعود يسارا واسطو لم يرد هذا وانما اراد ان
له جهة فيها يظهر مبدا التحريك كما قال فى المحيط فان المحرك هناك يريد فى الموضع
الذى يظهر فيه سرعة الحركة كذلك اراد منا باليمين الموضع الذى يظهر ابتداء الحركة
ولذلك مثل ذلك بالانسان الذى ابتدا يسير فكان من المشرق الى المغرب
فهذا هو الذى نادى الى فهمنا من غير كلام الحكيم فى هذا الموضع وانما النسبة بالقول
لهذه الاشياء منها ما تبين قبل من احر هذا الجرم السماوى انه متنفس وذلك
موجود بالقوة فيما تقدم اذا كان قد تبين انه متحرك من تلقاء نفسه وقد يظهر ايضا
انه متنفس كما يقول الاسكندر من انه ازلى ولا ازلى افضل من ذى النفس
ليس له ما ازلى والافضل من ذى النفس الذى ليس له ما ازلى من ذى النفس ذو
نفس ضرورة من جهة ما هو افضل فاما اى جزو يوجد له من اجزاء النفس فيستظهر
ذلك اذا تبين كم هى اجزاء النفس وكما اعد جزو جزو منها فى الحيوان الذى له
جزو جزو النفس وقد يمكن ايضا ان يبين انه متصور ما بفعل ما تبين فى العلم
الالهى وذلك انه قيل بنا لك ان محركة انما هى بجهة الشرق لان المحرك هو عقل
وما هو بهذه الصفة فهو عند متصور عقلى ضرورة وبالجملة فيشبه كما يقول ارسطو
ان ارسطو ان يقول فى كل شئ بحسب الطاقة وبحسب ما يبدو فى ذلك الشئ
من المقدمات اذ كان تجويز الانسان على ما تبين فى علم النفس انما هو بان

يعلم الاشياء

يعلم الاشياء ما بقى ما فى طباعها ان يعلمها الانسان والاشياء التى منها يكتسب
المقدمات التى ينظر بها فى كثير من امور هذا الجرم السماوى ويروم اعطاء السبب
ذلك هى ما خوذه من اواقب الاشياء شبيهة بها دون الاجرام المتنفسة وخاصة
الانسان اذ كان قد تبين ايضا من امر هذا الجرم انه متنفس وان كان نظير ان ذلك
يقال فيها بتشكيك او بتقديم وتاخير ولذلك ضعف هذا النوع من التصور
وبعد هذا يروم ان يعطى السبب فى ان كان لهذا الجرم حركات كثيرة فيقول انه يظهر
منها ان الضرورة الداعية لذلك الكون فانه لو لا كثرة الحركات لم يتم منها
الكون كما قال فى الحركة الشمس والقمر وكذلك يشبه ان يكون الامر فى سايرالكواكب
وسنفحص عما يمكن الفحص عنه من هذه الاشياء فى كتاب الكون والفساد لكن مهل
ذلك على القصد الاول ام على القصد الثانى ليس مما يظهر منها فما لم كان
الكون فانه لازم من الاضطرار وذلك انه لما كان ههنا محرك ازلى كان
ههنا ضرورة متحرك ازلى ولما كان ههنا متحرك ازلى لزم ضرورة ان يكون
جسم ساكن عليه يدور وذلك هو الارض ولما وجدت الارض لزم ضرورة
وجود النار وسايرالاجسام البسيطة على ما تقدم بل النار هى العلة فى
وجود الارض اذ كانت النار تحرك محرى المحركة من جهة ما هى ضد للارض فا
لارض تجرى مجرى العدم كما قال فى الابيض والاسود وسايرالمتضادات
فان النار جوهر خفيف والارض ثقيلة والثقل عدم الخفة بوجه ما كان السواد
عدم البياض وكذلك الحر والبرد وسايرالاعراض التى تتقابل فاذا كان هذا
هكذا وجدت هذه الاجسام المتضادة من الاضطرار لزم ضرورة اذ كانت اضداد
ان تتكون وتفسد واذا كان ههنا كون وفساد حافظ لنظام ان يكون حركة
اكثر من واحدة فقد تبين من هذا القول لم صارت هذه الحركات كثيرة بحسب
ما امكن ههنا فاما اى شكل هو شكل هذا الجرم فقد تبين فيما تقدم انه مستدير
وذلك انا قد قلنا فيما سلف ان الحركة المستديرة انما يكون لجسم مستدير ضرورة

وقد يظهر ذلك ايضا من وجود غير هذه منها ان هذا الشكل المستدير هو اتم الاشكال
اذ كان لا يمكن ان يزاد فيه ولا ينقص منه كما تقدم والتام قبل الناقص ومتقدم عليه
والشكل المتقدم انما يكون للجرم المتقدم وايضا فان هذا الشكل هو ابسط الاشكال
اذ كان هو الذي يحيط بسطح واحد فقط والابسط في كل جنس هو المتقدم بالطبع
الواحد لكثير فهذا الشكل ضرورة للجرم الابسط الاقدم وايضا فان هذا الشكل هو
اعظم احاطة من كل جسم مستقيم السطوح يكون بسيطه مساويا لبسيطه قد بين ذلك
المهندسون في كتبهم اعني في كل جسم كثير تكون الاعمدة الخارجة من مركز الكرة الى سطوحه
متساوية وايضا فتى وضعنا للسماء شكلا غير مستدير لزم ضرورة ان يكون خارج
السماء خلا او مكان اما متى وضعنا شكلا كثير الزوايا فذلك بين فيه لانه لا يلزم
عند ما تتحرك مستديرا ان تملأ زواياه مكانا او بقرع واما متى وضعناه شكلا اعدسيا
او بيضيا او ما اشبه هذه الاشكال التي ليست لها زوايا ولا هي قائمة الاستدارة لم
يكن له من الضرورة ان تحرك مستديرا فقط اذ كان المستدير يلزم له مركز واقطاب
تكون المخطوطة التي تخرج من المركز الى الاقطاب والى اي نقطة توهمها في سطح
الكرة متساوية وليس يوجد للاجرام المتحركة دورا في الشكل البيضي والعدسي
اقطاب بهذه الصفة واذا كان ذلك كذلك كانت حركته على مثل هذه الاقطاب
قسرا وامكنه فيه ان يتغير وضعه فيلزم ان يكون بهذا الشكل ايضا خلا لما يلزم
بهذا الوضع من المحال وهو ان يكون الحركة قسرية او يمكنه فيها التغير وايضا فان
حركة السماوي اسرع الحركات اذ كانت هي المقدرة لجميعها على ما تقدم والشيء
السريع جدا يجب ضرورة ان يكون له شكل هو اكرم الاشكال هو الذي له السرعة
وذلك هو المستدير لان الاستدارة اوجب حافة عليها تتحرك الاجسام
المتساوية الاحاطة فان الشكل احد ما يتقوم به السرعة اما في التحرك قسرا
فذلك بين واما طبعا فمن جهة ما تتحرك فيه اذا كان مستقيما او من جهة ما يتحرك
حوله اذا كان مستديرا وايضا فاذا تبين من امر الارض والماء وسائر الاجسام

المتحركة انها مستديرة فباضطرار ما يكون الجرم الاكرم مستدير المقعر واستدارة المقعر
انما توجد طبعا وبالذات للكرى فاما اذا كانت الاجسام التي في الوسط مستديرة
باضطرار ما يكون الجرم المحيط بها مستديرا وايضا فقد تبين انا متى وضعنا جرما مستديرا
لم يكن التناهي في الكل لان المستقيم الابعاد موهوم ضرورة في محيط مطيف به من جهته
ما هو في مكان فخارجه اذ ليس وايضا فان الخط المستقيم كما قيل غير مامور ناقص وانما
يوجد له التمام من اجل المستدير فباضطرار ما يكون خارج هذه الاجسام المستقيمة
الحركة كرى ولانه يظهر في علم النجوم في بعض حركات هذه الاجرام السماوية السرعة
والابطاء والاستقامة والرجوع فقد يتبين ان نخص هنا مثل الامر في ذلك
ام ذلك شيء عرض لتكثير الحركات بهذا لك فنقول اما الابطاء الذي يكون
من قبل المرض والشيخوخة فانه لا يجوز على هذا الجرم الكرى على ما تقدم وكذلك السرعة
التي تكون من قبل الصحة والشباب فما مثل يجوز فيه ان يعود الى السرعة بعد البطء
كما يشاهد في الكواكب من السرعة حينا والابطاء حينا حتى يكون ذلك في ذات
الحركة الواحدة ام ذلك يعرض اما بالاضافة الى فلك البروج او بحسب تركيب الحركات
فنقول انه يظهر مما تقدم من هذا العلم انه ممتنع عليه السرعة حينا والبطء حينا
وذلك ان الاختلاف الموجود في الحركات اما ان يكون بحسب تغير لمتحرك
او المتحرك او كليهما وذلك ظاهر بالتامل وقد تبين من امر هذا الجرم انه ازلي لجميع اجزائه
واذا كان ازليا فاي حركة اتفقت في جزء من اجزائه حركة ضرورة ازلية واذا كان
ذلك كذلك وكان المحرك والمتحرك ازليا لم يجز عليها التغير واذا لم يجز عليها او على
احدهما التغير لم يجز على هذه الحركة السرعة والابطاء فاما اعطاء سبب هذا الاختلاف
الظاهر ووضع عينه يلزم منها هذا الذي يحس من امره من غير اخلال بما تبين بهذا
فصاحب علم النجوم يخص عنه وايضا فانه لا يجوز كما يقول ارسطو اذا كانت
هذه الحركة ازلية ان تسير زمانا لا نهاية له وتقف زمانا لا نهاية له فانه يلزم عند ذلك
ان توجد مشتهاة مستريحة حينا اذا كان زمان القوة فيها غير متناه على ما تقدم و

لا يجوز ان يكون مشتركة فقط لا غير نهاية من غير ان تفترق فانه لكل متحرك طبيعي مقدار ما
في السرعة لا يزيد عليه وذلك بين بالتامل وكذلك الابطاء مثل السرعة لا يمكن
فيه ان يرتفع غير نهاية فاما ما يشابه من جهة استقامة الكواكب ورجوعها فان ذلك
ايضا شئ لا يجوز ان يكون في نفس محركاتها وذلك انه قد تبين فيما تقدم في اثناء
من السماع ان كل محركة على خط مستقيم بيّن من حيث انتهيت الى ان تعود من
حيث ابتديت فانه يمتنع ان يكون ولا يكون محركة واحدة ضرورة فاذا حادثة ودلك
خلاف ما وضع من محركات هذا الجسم ولم يكن ظهر مثل هذه الاستقامة والرجوع
للمتقدمين من اليونانيين الا في الكواكب المتحيرة ولكنه لم يكن ظهر للسالفين كثير
من المحركات التي اثبتها بطليموس مثل محركة اقطار افلاك البروج الى الشمال
والجنوب ومحركة الفلكين الخارجي المركز اللذين لعطارد والزهرة مرة الى
الجنوب ومرة الى الشمال واما المتاخرون من زماننا فزعموا ان ذلك قد وقفوا
عليه في فلك الكواكب وغير المتحيرة وان المحركة القريبة التي اثبتها بطليموس
لهذا الفلك هي هذه وليست بمحركة تامة وهي الموسومة بمحركة الاقبال والادبار
والكلام في اثبات هذه المحركة ووضع منه يلزم عنها هذا الاختلاف من غير اخلال
للامور التي بيناها من هذا العلم الذي نحن بسبيله فلنرجع لما نحن كنا فنقول انه
قد بقي علينا ان نبين من امر الكواكب ثلاثة مطالب اولها من اي جوهر هو والثاني
في جهة محركاتها والثالث في اشكالها فاقول اما جوهرها فهو من طبيعة الجرم الخامس
لانه قد تبين انها ليست منه فلو كانت من غير طبيعة لكانت بهذلك مقسورة ولا يمكن
فيها ان يعود ولم يكن المحركة دور الطبيعية وكان هذا كما يقول ارسطو وهي مجمع عليه
اعني ان كل من رضي لهذا الجرم طبيعة ما كانت مثل نارا او غير ذلك من الاجسام
بعض الكواكب من تلك الطبيعة بعينها يكن اذا كان ذلك كذلك فقد يسال
سائل لم صارت الشمس وليست نارا تسخن وتضيء وذلك يشبه ان يكون الامر في
جميع الكواكب فنقول ان الشمس يجب ان تسخن من جهتين احداهما من قبل المحركة والثانية

من قبل الاضاءة اما المحركة بما هي محركة فانها تثير الحرارة وذلك محسوس وارسطو يستدل على ذلك
بالشبابة التي يرى بها فيذوب فيها الرصاص عند ما يسخن الهواء لشدة حركتها لكنه
ان كان المحرك في الهيولى التي لدينا كالحال في السهم فواجب ان يسخن مع انه ليس فان
لم يكن ذلك كالحال في الكواكب والهواء لم يلزم ان يسخن واذا كان هذا كذا فاذا اخذ
على تسخين الكواكب وخاصة الشمس من المحركة نكتفي ان كان ذلك كذلك فقد يسال
سائل لم كانت الشمس في هذا العالم اكثر من سائر الكواكب ولم اشتقت الشمس وغيرها
من الكواكب بالتسخين بهذا الوجه دون اجزاء الفلك وذلك موجود في جميع اجزاء فلكها
اعني المحركة فنقول ان نشبه ان الامر في ذلك كما يقول ارسطو بعظم جرم الشمس وكثافتها
وتمازجها واما الاحراق الخاص بتسخين الكواكب والشمس في الاضاءة فانه يظهر ان الضوء
بما هو ضوء عند ما ينعكس يسخن الاجسام التي لدينا بهوه اليها وخاصة اذا كانت الخطوط
الشعاعية منه واقعة على الجرم المسخن على زوايا قائمة لانه حينئذ اكثر ما يكون الانعكاس
واذا كان الانعكاس اكثر الاضاءة اكثر على ما كانت بنا في المرايا المحرقة وفي الزجاج
التي يوقى بها القطر وخاصة اذا كان الجسم الذي ينعكس فيه الضوء صيقلا وسبب هذا
مسند في غير هذا الموضع وليس معنى الكواكب بما هي نار كما خطر ذلك قوم فان الضوء
ليس بموجود للنار بما هي نار ولذلك لم يكن للنار التي بين وجودها في مقعر فلك القمر
بما لك ضوء وانما يعرض للنار اضاءة عند ما تشتد بالمواد التي هناك ولذلك ايضا
ليس يسخن بما هي نار اذ كان الضوء يسخن مع انه ليس بجسم وقد تقدم هذا واذا كان ذلك
كذلك فالضوء اذا مع ان من خاصته ان يسخن ما لدينا من الاجسام المحسوسة عند
ما ينعكس هو ايضا مما يختص بالوجود بجرم السماوي لكن ليس لكله بل لبعض اجزائه وهي
الكواكب وانما قلنا ان من خاصته ان يسخن ما لدينا اذا انعكس لانه لا يسخن القمر
ولا غيره مما يقع عليه من الاجرام السماوية اذ كان ليس من شانها ان يقبل السخونة
لكن ما كان منه يسخن بتوسط جرم من الاجرام السماوية فما قال فيه كما يقول الاسكندر
في المسكة الجوية التي تحتذيها الصايد بتوسط الشبكة من غير ان تحتذي الشبكة وفي كثير من الخواص

وبالجملة فان الامرين ان الفاعل الواحد تختلف افعاله باختلاف الموضوع بل بقبول
الشيء وضده فاما ما يمكنه ان يتشكك به على هذا من ان كل فعل وانفعال يكون في
الاجسام انما يكون بتماسة ان كان الفاعل القريب وان لم يكن فبتوسط جسم آخر
اذ ليس يمكنه ان يكون بتوسط المخالف فعل وانفعال واذا وضع هذا هكذا فليكف يمكن ان
يسخن الشمس الهواء بتوسط ماده بينها من الافلاك من غير ان ينفعل ذلك المتوسط
فنقول انما كان يلزم هذا الشك لو وضعنا ان المتوسط يلزم ضرورة ان ينفعل بذلك
الضرب من الانفعال الذي ينفعل به القابل وكان يلزم مثلا فيما دون الشمس من الافلاك
ان يسخن وليس الامر كذلك فان السمكة كما مثلنا ليس تحذر الهواء الذي بينها وبين الصياد
ولا السمكة التي تقع فيها لكن لو يجب يلزم ضرورة ان ينفعل عنها الهواء والشبكة وكذلك
الامر في الاجرام السماوية فانها تقبل الاضاءة وتؤديها الى الهواء فتفعل فيه ضوءا
وان لم تنفعل في الاجرام السماوية واما المطلب الثاني من امر حركات الكواكب
فنقول انه لما كانت هذه الكواكب قد تبين من امرها انها جزء من الفلك حامل لها بعض
بهذا بل يمكننا فيها ان تكون محركة من افلاكها او يكون هي ايضا محركة والافلاك ساكنة
او يكون الامران سواء لم اضن ان يكون الكواكب ساكنة والافلاك تتحرك
بيان هذا المطلب لتشتمل الكواكب الثابتة والقمر من حيث تتحرك الحركة اليومية
فنقول لكي انه يظهر مما تقدم انه ليس يمكن ان يكون الكواكب تتحرك بذاتها ومن تلقائها
سواء عرضنا الافلاك التي هي فيها تتحرك او ساكنة اذ لو كانت تتحرك بذاتها لما
كانت حركاتها دورا كما تقدم من قولنا في ذلك ولانه قد تقدمنا فقلنا في اول
هذا الكتاب انه يلزم ضرورة ان يكون هذه الكواكب جزء المستديرة الحركة بها لكن ارسطو
ضرب بهنا عن هذا البيان واضح من هذا الحادثة مطلوب ما روم بيانه بعينه فقال
ان كانت الكواكب تتحرك مع تحرك افلاكها من المشرق الى المغرب فانه يلزم ضرورة
ان يكون محركة كل كوكب مساوية لحركة فلكه حتى يكون الكوكب الذي هو في فلك اسرع
ابطا وبالعكس اعني ان يكون الذي في فلك اعظم اسرع واذا كان ذلك كذلك لم يكن

ذلك محالا من امرين اما ان يكون ليست لها محركة خاصة في نفسها طبيعية لها قدر محدود من السرعة
والابطاء مقدر بسببها المحركها بل يكون السرعة والابطاء فيها بحسب عظم الفلك وصغره
حتى لو توهمنا الكوكب الذي في الفلك الاعظم في فلك اصغر لكان ابطا وبالعكس
واذا وضعنا هذا هكذا لم يكن الكواكب تتحرك محركة طبيعية بل يكون محركتها خارجة عن الطبع
ويكون الكواكب في الدايرة كانه مقصور وذلك محال واما ان يضع ان لكل كوكب
منها محركة طبيعية لها قدر محدود من السرعة والابطاء كما يظهر في الامور الطبيعية وهي مقدار
الحركة المحسوسة للكواكب كوكب لكنه اذا امرنا الامر ايضا هكذا لزم كذلك ان يكون
محركة مساوية لمحركة فلكه وليس لذلك جهة الا ان يكون ذلك مما يعرض مثل ما يعرض
عند ما نتوهم تحركين بذاتهما يقطعان مسافة واحدة في زمان واحد لكنه مما يعرض
ليس يصح وجوده في هذه الاجسام الازلية ولو صح وجوده لكان ذلك في واحد منها
او اثنين فاما في كواكب لا يحصى لما عدد فتحركه مع وجود هذا بعينه يلزم في الكواكب
انفسها اعني وضعا محركة والافلاك ساكنة اعني انه يكون موافقة بعضها لبعض
في انقضاء الدورة الواحدة مع تباين الدوايرة التي تتحركان في العظم والصغر بضرب من
الوضع فاضطرارا يظهر من هذا ان الكواكب محركوة في افلاكها فان الافلاك
هي التي تتحرك فاما من يرى ان الارض هي المتحركة وان الكواكب ساكنة تحرك عنه
عن طباع الانسان وهو من الامور البينة بنفسها اعني ان الارض ساكنة وكيف
ليست شوى يمكنه ان تتحرك حركة يكون مقدارها من السرعة ان تتم دورة واحدة في
اليوم والليلة وهي غير محسوسة في ذاتها الا بالاضافة الى الكواكب قلت وان
قد اظهر من امر هذه الكواكب انها تدور باجمعها دورة واحدة من حيث هي محركوة
في افلاكها فقد يظهر من قوة هذا القول انه باضطرار ما يكون بهنا جسم واحد يحرك
بهذه الحركة المشتركة ويكون الكواكب التي ليست تحس لها محركة الا بهذه الحركة
وهي الموقوفة بالثابتة في سطحه واما ما كان من الكواكب له فلك يخصه من اجل
ان له حركة اخرى كالحال في الشمس والقمر وسايرة الكواكب السيارة فان افلاكها الخاصة بها

مع تدوير هذا الفلك الاقصى على انها جزء منه والدليل على ان الكواكب الثابتة في فلك
واحد انه لو كان كل كوكب منها في فلك غير الفلك الذي فيه اخواته لزم احد الامرين اما
ان يكون كل واحد منها متحركا بذاته وفلكه الذي يتحرك به فاذا يكون انقضاء حركتهم جميعا
في زمان واحد مع تفاوت الافلاك في العظم والصغر بالاتفاق والبحث فانه
البين ان مثل هذا الاتفاق انما يوجد بالنوبات لما مر حيث ان اجزاء كرة واحدة
وايضا فلو كان هذا لكانت هذه الحركة التي تتبين انها واحدة كثيرة وكانت الوحدة
فيها انما توجد بالعرض او يكون كل واحد منها في فلك غير متحرك بذاته الا على جهة
الاستتباع لاحد فلك فينها لكن هذا الوجه يلزم منه احد وجهان يكون منها
افلاك ليست لها حركة خاصة فكانت يكون بالحقيقة تابعة ذلك
ولو ما احسنا للشمس والقمر والكواكب المتحيرة حركة اخرى لم تتضح لها فلكها غير الفلك
الاعظم واذ قد سبق من امر هذا الفلك انه واحد فكيف يقول ابن سينا انه
بين في العلم الطبيعي مقدمات توقف منها على ان الكواكب الثابتة في فلك
واحد غير انه قال ان الاذنب في الامر الطبيعي ان يكون في فلك واحد فما بعض
هذا الاذنب ليت شعري وقد نجد ابا بكر بن السابغ قد ساعده على ذلك بعض
التعاليق المنسوبة اليه ومكانه من العلم مكانه فاما اشكال هذه الكواكب فاكثر
ذلك انما توقف عليها في علم النجوم لان في ذلك سببا ان القمر كرى لاستدارته
ابدا من الشمس وترى بشكل هلالي وكذلك يظهر الامر في الشمس منه كونها لانها
تتشكل بشكل هلالي عند ما يقوم القمر بينها وقد يمكن ان يظهر في هذا العلم
ايضا من هذا الوجه وذلك انه كان هذا الجسم طبيعيا ان يكون كريا وكانت الكواكب كانها
اجزاء مفردة من ذاتها اذ كانت مباينة بالاضافة لسائر اجزاء الفلك وحق صورة
ان يكون لها الشكل الاشرف الذي يوجد لجميع الفلك وايضا اذا تبين وجود ذلك
في الشمس والقمر وجب ان يوجد ذلك في جميع الكواكب لكونها من طبيعة واحدة
فاما ان الافلاك والكواكب ليس لها صوت على ما كان يرى من سلف من قدماء

الطبيعيين فمن تقدم وذلك انها لا يحرى جسما فيسمع لها دوري ولا هي صلبة
فتصكك ولا تتراجسام صلبة وايضا لو كان لها دوري يعظيم اجرامها وسرعة حركة بعضها
بل الاصم اهل الارض وليس بعد المسافة التي بيننا وبينها في ذلك بقاي عن
سماعها كما يتوهم سمطيوس فانه من المستحيل ان يصل التشخين منها ولا اصل
الصوت فلندع هذه الوافات ونرجع للما بقي علينا من مطالب هذه المقالة
فنقول انه بقي علينا من مطالب هذا الجرم السماوي مطلبان احدهما كم كان بعض
الافلاك تتحرك حركة واحدة كالحال في الفلك المحيط وبعضها تتحرك حركات
كثيرة كالحال في افلاك الكواكب المتحيرة والمطلب الثاني لم صار الفلك المحيط
فيه كواكب كثيرة وفي غيره من الافلاك ان الامر بالعكس اعني ان افلاكها
كثيرة وتدير كوكبا واحدا وهو اولا نعتمد هذا القول في هذه الاشياء لقلة المقدمات
التي بايدينا في ذلك لكنه مع ذلك يرى ان القول في ذلك قبل الثاني لانه
اذا تبين من امر هذا الجرم انه متشخص فلنبدا اولا بالقول في المسئلة الاولى فنقول
انه يظهر ان كل ذي نفس له فضل وكل ذي فضل فكماله في فضله اتابع لفضله
الا ان من ذوي النفوس ما نيال الفضيلة والكمال الفضل اقبل ومنها ما لا
يفضل اكثر ومنها ما لا يمكنه فيه نيل الفضيلة على التمام بفضل اكثر ولا اقل فيكون
كماله الناقص في الفضل الاقل اذ لم يمكنه فيه غير ذلك ومثال ذلك ان بعض
النفس يمكنه ان يكتسب الصحة برياضة يسيرة وبعضهم برياضة اكثر وبعضهم ليس
يمكنه ان يكتسب الصحة على الكمال لا بفضل اكثر ولا بفضل اقل لكنه يكتسب ما يمكنه
اكتسابه منها بفضل قليل واذا تامل كيف الامر في الانسان والحيوان والنبات
ظهر اكثر هذا الذي قلناه فان الانسان لما كان فاضلا ولم يكن في النباتين الفضل
كان النهاية نيله الفضيلة بافاعيل كثيرة واما الحيوان فلما لم يكن فيه نيل الفضيلة
على التمام كانت افاعيله يسيرة واكثر من ذلك النبات واذا كان ذلك كذلك
فاذا اظهر الجرم الاول المحيط له فعل واحد لشرفه وقرب من وجوده من المبدا

الاول الذى كماله فى ذاته لا فى فعله على ما سبقين واما ما دونه من الافلاك فكان
نيلها الفضيله بافاعيل كثيرة بعدها من المرتبه عن المبدا الاول وهى مرتبه الحيز القرب
والبعد وكذلك ينبغى ان نعتقد ان الحال فى سرعتها وابطائها واما النار والهواء فانها
لم يمكن فيها نيل الفضيله على التمام كان كما لها فى ذلك الفضل اليسير اعنى فى استقرارها
وحركات تلك اما الارض فهى علامه عادته للفضل النسبه يعوق المكان
اليسير من الكمال فيها كالحال فى الجماد بالاضافه الى النبات وارسطو ما ناظر فى
هذه الاشياء وجب ان يعطى السبب فى ذلك من جهته ما هى موجودات كما لها
فى ذاتها لا من اجل غيرها تكلف هذا القول والاسبط ان ذلك انما هو اجل
الكون للاعلى القصد الثانى على ما سيلوح فى غير هذا الموضع واما المطلب الثانى
وهو لم صار الفلك الاول يحمل كواكب كثيره فالجواب فى ذلك ان الفلك
لشرفه وقربه من المبدا الاول امكنه فيه ان يحرك كواكب كثيره اذ كان
يظهر ان الكواكب اشرف اجزاء الفلك واما ما دونه من الافلاك وبعدها
عن الشرف كان الامر فيها بالعكس اعنى ان الافلاك الكثيرة متناهيه
كوكبا واحدا وكان الطبيعه فى هذا كما يقول ارسطو عدلت اذ جعلت الفلك
الاشرف يحركه حركة واحدة كواكب كثيره وما دونه يحرك حركات كثيره كوكبا
واحدا فان ارسطو يقول انما صار فى ذلك من افلاك الكواكب المتيره كوكب
واحد لان الفلك مدور جميعها كانها جزء منه اكثر فلو كان فى كل واحد منها كواكب
اكثر من واحد لم يمكن ان يحركها الفلك المحيط اذ كانت قوته متناهيه من جهة ما
جرم وفى هذا القول نظر ودلك انه قد تبين فيما قبل ان القوة المحركه لهذا
الجسم غير متناهيه وايضا فان الفلك المحيط ليس يحرك ما دونه من الافلاك
على جهة القسر واذا كان ذلك كذلك فكيف الامر ليس وما معنى هذا القول
فنقول انه قد تبين ان فى هذا الجسم قوتين احدهما الصوره التى بها يتحرك وهذه
ضروره غير منقسمه بانقسام الجسم على ما تبين وغير متناهيه التحريك والثانيه قوه الجسم

البسيط نفسه اعنى الموضوع بالصوره المفارقه وذلك ان قوه كل جسم يحب ان يكون متناهيه
الفعل من قبل ان جسم متناه سواء كان بسيطا او مركبا من مادة وصوره وهذا هى
التى عنى بها ارسطو انها متناهيه بتناهى العظم وكما انه ليس يمكن فى اجرام الاجسام
السماويه ان يكون اعظم او اصغر مما عليه اذ كانت ازليه كذلك ليس يمكن فى قوه جسم
جسم منها ان يكون اشد مما هى عليه واذا لم يمكن فيها ان يكون اشد مما هى عليه واقوى
لم يمكن فى الكواكب ان يكون اكثر مما هى ولا اكبر ولو كانت اكثر او اكبر لما امكنه
فى هذه القوه ان تحركها بهذه الحركه بهذه السرعه الا ان يكون القوه اعظم لكون
الجرم اعظم فعلى هذا ينبغى ان يفهم قوله لكنه قد يسال سايل منافى مسئله عرض ودلك
انه لما كانت الافلاك التى دون الفلك المحيط ليست تتحرك عند ما يستتبع الفلك
المحيط على جهة الرفع والجذب وبالجمله على جهة القسر ولا هى ايضا فى هذه الحركه
محركه بذاتها اذا كانت توجد تتحرك بذاتها خلاف هذه الحركه وهى حركتها من المغرب
الى المشرق وليس يمكنه ان يكون الشئ متحركا من تلقائه من جهتين مختلفتين بحال
واحده وعلى فلك واحد وذلك وضع لكون هذه الكواكب فلكان احدهما
الذى تتحرك من المشرق الى المغرب مستتبعا لافلاك المحيط ولا يبطئ افلاكها التى
تتيرا من المغرب الى المشرق مربوطه بالافلاك الاخر التى تسبحها واذا وضح هذا
بكذا فليس ليت شعرى يكون حركه هذه الكواكب من المشرق الى المغرب اعنى الكواكب
السياره وذلك انها نهايت فى هذه الحركه محركه بذاتها وانما هى محركه من خارج لكنه
المحرك من خارج يظهر فيما ارسا انه على جهة القسر وذلك ممتنع على هذه الاجسام
من جهة ما هى ازليه فنقول ان المبادى التى لهذه الامور بسره مالا ضافه
الى هذه المطالب ولكنه على كل حال ينبغى ان نتحرك فى ذلك جهدنا فنقول
انه يظهر ان هذا الجرم جرم واحد من جهته ما يتحرك بهذه الحركه الواحده وان سايره
الحركات التى فيه انما هى حركة جزئيه بالاضافه الى هذه الحركه والحال فيه من
جهته ما هو ذو نفس كالحال فى الحيوان فان له حركة كليه وهى نقلته فى المكان

وحركات جزئية وهي لمركز بعض اعضائه والحيوان انما صار واحدا بالقوة الواحدة
التي توجد فيه مشتركة لجميع جسده وصار له عضو واحد رئيس موضوع لهذه القوة كما
ملت انفلت وصارت اعضاؤه كثيرة ايضا من اجل ان له قوى جزئية كثيرة
وصار جسده واحدا بالرباط والاتصال واما الجسم السماوي فهو واحد من جهة القوة
الواحدة المشتركة له كثيرة من جهة القوى الاخر وبهذه القوة المشتركة امكن ان
يتحرك كله سماكانه عظيم واحد متصل وان كانت اجزائه منفصلة فانه يظهر ان
العلة في رباط الحيوان بعضها ببعض ان اعضائه ليست متشابهة ولا تكمل فيها
القوى النفسانية فلو كانوا واحدا ولذلك كان المحال الغريزي فيه تحركا بذاته وكان
الفعل تحركا بتوسطه واما اليد والرجل فانها تحتاج مع الفصل الى الرباط والوتر
ايضا فان في اعضاء الحيوان مبادي مضادة للقوى النفسانية ولذلك كان
تحريكها عن القوى النفسانية قسرا فهذه هي القوة التي احتجت لها اجسام الحيوان
الى الرباط والاتصال وهي لمركة معا واما الجسم السماوي فهو واحد بالقوة الواحدة
التي فيه وان لم يكن واحدا بالرباط والاتصال لبساطة اجزائه ولتشابهها ولانه
ليس فيها مبدا مضاد على ماتبين للقوة المحركة وليس هذا الذي قلنا مستنكرا ولا
نشاهد من الحيوان ما كان قريبا من ان يكون متشابه الاعضاء ولم يكن اليا
اذا فصلت اجزاء بعضها من بعض لمركت معا وامكن ان يعيش وقاما دليل
على ذلك الالتساوي حلول القوة النفسانية في جميع اجزائه اعضائه ولذلك
الحال في النبات لبساطة اجزائه ايضا فانه اي جزء فصلت منه كان نباتا
وامكن ان يكما واذا كانت النار والهواء كما يظهر تحرك استقباحا لمركة هذا الجرم
الكري من غير رفع بينهما لك ولا قرب ولا قوة واحدة مشتركة بينهما بل بعضهما
عليها من تلك القوة فكم بالحري الا ينكر تحرك سائر الافلاك لمركة الجرم المحيط
وكلها مشتركة في مبدا واحد وبقي علينا من مطالب هذه المقالة ثلث مطالب
احدها ان نبين ان الارض في الوسط والثاني ان شكلها كري والثالث

السبب في سكونها فنقول انه قد قيل فيما تقدم ان مكان الماء والكل واحد وانه حيث
تحرك الدرة الواحدة فهناك يتحرك جميع اجزاء الارض ومن ثم جميع اجزائها تتحرك
من كل نقطة من سطح الفلك فينتهي على السطوح الموازية على الارض على زوايا قائمة
من جميع جهاتها واذا كان ذلك كذلك فكلها ملتقى على نقطة واحدة هي مركز الارض
والعالم لان هذه هي خاصة الجرم الكري على ما بين المهندسين فبين من هذا ثلثة اشياء
احدها ان المركز الذي يتحرك اليه الاجزاء هو وسط الارض والثاني انها وسط العالم
والثالث ان شكلها كري وقد يظهر ان جميع اجزائها واجب ان تتحرك الى نقطة واحدة
والا كانت قوا مختلفة واذا تحركت الى نقطة واحدة فهذه النقطة اما نقطة واحدة من هذه
النقط هي ضرورة في وسط الكل وذلك انها لو لم تكن في الوسط لكانت تلك
الابعاد التي عليها تتحرك متقاربة الفلك غير متساوية ولذلك تكون الزوايا التي تحدث
عند المركز غير متساوية اعني التي توتر اقساما متساوية من الفلك وكانت تكون
الدرة الواحدة بعينها قوتها مختلفة حتى تكون متى تحركت من جهة البعد الابعد احدث
قوة غير متساوية للاقوية التي تحدث اذا تحركت من جهة الاخرى وذلك كله
خلف ومن هنا قد يظهر ايضا ان شكلها كري وذلك ان شكل الماء والهواء والنار وذلك
انا لو توهمنا كما يقول ارسطو مكونة واتبدلت اجزاؤها عند ما تكون تنزل على
الجهة التي وضعنا من جهات الفلك عند ما تحرك الفلك كما يضع الذين يقولون
بحدوث العالم تختلف في الوسط تخالفا كريا مهما لم نقوض تحرك منها ما يقا وبهذا تبين
ان شكل الهواء والماء والنار كري وقد يظهر ايضا ان شكل الارض كري من جهات
اخر غير علم النجوم منها كسوف القمر وذلك انه حين تكسف بظلها وتكسف
بالليا ومنها ان الارض عند ما يسار فيها اذا سير يظهر في السما كواكب لم تكن
ظاهر فاما السبب الفاعل القريب لسيرها الى الوسط وسكونها فليس شيء سوى
صورتها وطبيعتها وذلك ان الثقيل بما هو ثقيل انما يتحرك الى الوسط اذا كان
خارجا عنه ويسكن فيه اذا واقاه وذلك بالطبع والا كانت محركة الى غير نهاية وهو ممتنع

ل
حلول

لما كان وبذا يتبين هو السبب في تحرك النار الى فوق اعني طبيعتها وميلتها واما الفاعل
البعيد لذلك فهو حركة الجسم السماوي فانه لما تحرك لزم ان يكون الجسم الذي في غاية اللطافة
واقتاني خفقه وتحركا اليه اذا كان خارجا عنه والجسم الذي في غاية الكثافة وهو
البعد بعد منه وهو الوسط وتحركا اليه اذا كانت الحركة بماهي حركة فقوبها هو الفاعل
للجسم اللطيف والحافظ له وبعدها هو الفاعل للجسم الكثيف فالحافظ له واما الان التي
كانت للقدماء في سكون الارض في الوسط فكلها بينة السقوط بنفسها واهوائها
في ذلك اقنا عاقول افلاطون وبعده اندقلس واما اذا طون فكان يقول انما
ثبتت الارض في الوسط لتشابه المحيط يعني الفلك في ذلك اذ زعم لما لم يكن لها
ان تنزل الجهة ما اكثر منزولها للجهة المقابلة بالواجب وقفت وظن
هذا القول يوجب انه كان شانها ان تنزل الا انه لما تعارضت الجهاد وتقاوم
الميل لم يكن ذلك فيها الان هذا اذا تؤمل كان سببا بالعرض لوقوفها وذلك
اما وقوفه بهذه الجهة فهو قسر وما يقوله ثامسطيوس في نصره هذا القول والاعتراض
على قول ارسطو فامر بين السقوط بنفسه فانه هنا ليس لذلك سبب غير الذي اعطاه
ارسطو ولا لقى عليه في ذلك ان يعطي سببا خاصا كما يقول ثامسطيوس فان
الامور اسبابها بسيطة واما قول اندقلس فيبطله هذا المعنى بعينه اعني ان وقوفها
ايضا يكون قسريا وذلك انه كان يرى ان نشوتها في الوسط الهواء انما هو من اجل
استدارة الهواء بحركة الجرم السماوي كما يعرض للاشياء الارضية التي ملقى في الرطوبات
عند ما دار الرطوبات بشدة مثل الرصاص الذي نبت في الوسط للماء المستدير
في القدح فاما المسئلة التي صرت القدماء وكانوا يطلبونها ويريدونها وهو لم كانت الاجزاء
الارض يظهر مزاحمها اذا كانت احوالها بالفعل انها تتحرك الى اسفل اعني انه اذا
الجزء الذي من اسفل تحرك الجزء الفوقاني لما وضعه ان الارض ساكنة بكليتها
فان السبب في ذلك ليس شيئا اكثر مما قيل من ان امكان الجزء والكل واحد ولما
كان قد تبين ان مكان الارض بالجملة هو الوسط الذي يستوفيه فالذي يطلب الجزء

الواحد اذا تميز وما كانت تطلبه الارض بالجملة هو توسطه خارجة عن المركز اعني الوسط وهو ان
يكون بعد وذلك مرجح نواحي بعد سواء فاذن ليس يلزم من سكون الجزء الخارج المركز قسرا
ان نقول ان الارض بجملتها ساكنة قسرا وهو الذي يوجبه بادي الراي قد ذلك كان القدماء
يطلبون ان يوفوا في سكونها سببا قريبا جملة ما في هذه المقالة اكثر في هذه المقالة
اقاويل مشبهة واما هي اقاويل عنادية وما فيها من اقاويل مشبهة فمن اجل الاقاويل
العنادية وهي ايضا مع هذا منطوية في السلف وفي ما ياتي بعد والذي يظهر من غرض هذه
المقالة انما كالمقدم والتوطئة لكتاب الكون والفساد وذلك شرع اولا في ابطال
ما قيل في طيماوس من ان الاجسام مركبة من السطوح وانها اسطقساتها من قبل انها
لو كانت كذلك لكانت السطوح التي تركب منها الاجسام الثقيلة ثقيلة والتي تتركب
منها الاجسام الخفيفة خفيفة ولو كانت السطوح ثقيلة وخفيفة لكانت الخطوط
التي تركبت منها السطوح ولو كان ذلك لكذلك لكان النقط ثقيلة وخفيفة
ولو كان ذلك لكانت النقط منقسمة لان كل ثقيل وخفيف منقسم ثم اخذ في تبيين
ان اسطقسات الاجسام الكائنة الفاسدة التي الاجسام البسيطة اعني الاربعة
او بعضها وذلك انه لما كان هذا الاسطقس انما هو ما يحل اليه المركب اولا و
بالذات وكان يظهر ان الذي بهذه الصفة في المركبات هي هذه الاجسام او
بعضها فانا نرى الخشبة مثلا اذا احترقت استحالت الى جزئين نار وتراب فلما
تبين له هذا من امر الاسطقس اخذ يفحص هل هي بكليتها مكونة او انه اربعية وكان
ظاهرا بالحس انها ليست اربعة اذ كانت تحس كائنة فاسدة باجزائها وانما تكون مكونة
فقد تبين امتناعه وذلك انها ان كانت مكونة فاما ان تكون من لاجرم
او جرم فان كانت من لاجرم لزم ضرورة ان يكون خلا وجودا اذ كان يلزم
ان يعدم المكان المتكون وان يوجد الهيولى غير ذات صورة وان يكون الكون
من لاشيء على الاطلاق وان كانت متكونة من جرم فهناك جسم اعدم منها وقد
تبين امتناع ذلك واذا كان لذلك فهي كائنة فاسدة باجزائها بعض من بعض

ولما تبين له اسطقسات الاجسام وانها كاينة فاسدة بهذه الصفة اعنى باجزائها
سواء كان جميع الاسطقسات هذه الاربعة او بعضها او واحدا شرع يفحص عن
امر هل هى متناهية او غير متناهية على ما كان برى كثير من سلف قدماء
الطبيعيين فبين انها ليست بغير متناهية وما تبين لها انها متناهية اخذ
يفحص هل هى واحدة على ما كان برى ايضا كثير من سلف من الطبيعيين ام كثير
ما بطل فانها واحدة ثم فحص بعد ذلك هى كون بعضها من بعض على جهة التركيب
كما كان يرى ذلك من يقول بالاجزاء التى لا تتجزى او على جهة النقض والوضع كما
يقول اصحاب الكمون فتبين انه ولا على جهة واحدة هو لها وارجى كيف
الامر فى ذلك المركب الكون والفساد ولكن لجنس غرضها فلنصرف هذه الاقاو
العنادية وايضا ما فيها من الاقاويل التعليمية هى منطوية بالقوة فما بقى بعد
من الاقاويل التعليمية فى كتاب الكون والفساد ولنشرع فى التقاط ما فى
المقالة الرابعة من الاقاويل التعليمية هذه المقالة قصد
فيها ان يتكلم فى صور سايرا لاجسام البسيطة وحركاتها اذ كان قد فرغ من القول
فى الجرم الملاسى وبذلك يتكمل غرضه فى هذا الكتاب وهو لا يبدت فيخبر عن
السبب الذى من اجله تتحرك هذه الاجسام البسيطة حركتها الطبيعية فيقول
ان السبب فى ذلك ليس شيئا غير السبب فى سايرا لحركات اعنى الحركة فى العظم
وكيف وكان السبب فى حركات تلك هو سير الشئ من ضد الى ضد وهو
شئ بعينه لا شئ بعينه كذلك المال فى هذه الحركة وكان ليس تتحرك بتلك
التحرك من اى شئ اتفق الى اى شئ اتفق كانك قلت من البياض الطول
او الى الزاوية بل من شئ محدود الى محدود والا التحرك ايضا هو الى شئ اتفق
لكن الامر فى حركات هذه المكانية وكان كل واحد من تلك التى تتحرك
له الاستكمال الخاص الذى لها كذلك الامر فى هذه الان الفرق بينها اما فى تلك
فالمحرك لها من خارج بمنزلة المميل والمستميل وان كان قد يمكن فيها ان تتحرك بذاتها

اذا اخذت ببدا سيرها من خارج كالمسح سيرها للارض بادنى شئ يصيبها واما هذه
الاجسام المتحركة حركة استقامة فببدا حركاتها فى ذاتها وهى صورها التى بها تتحرك
كانك قلت الثقل والخفة وذلك ان هذه الاجسام تتحرك من حيث هى بالقوة
فوق واسفل وتتحرك ذواتها من حيث بالفعل ثقيلا او خفيفة وساطتها لم
يتميز فيها المتحرك من المحرك فظن بها انها محركة ذواتها متحركة من جهة واحدة وانما
كان ذلك لكك لان هيولى هذه المحركة ليس هو المتحرك وانما هى قوية صادرة من
جوهر المتحرك فعند ما يحصل خارجا من الحركة ولذلك كانت متناولة من سايرا لحركات
فى الكون ولما قوى سايرا لاعراض الموجودة فى هذه الاجسام والاستعدادات فهى
سقدمة على هذه الاجسام اعنى قوة المحركة فى المكان لكنه هذه القوة على حال
هى فى الشئ الذى هو ثقيل او خفيف بالقوة لا فى الشئ الذى هو بالفعل لانه
لو كان فى الشئ الثقيل بالفعل لكانت متحركة بذاتها كالحيوان اللهم الا
ان يكون للقوة القسرية كما تقدم من قولنا ولذلك اذا ما حصل من النارية
شئ حصل له ذلك المقدار من الحركة فاما ان الذى يحرى مجرى الاستكمال لهذه الحركات
هو الاين فظن منها انها انما تتحرك الى ما هو لها بالقوة ويجرى لها مجرى الاستكمال
والذى بهذه الصفة هو الاين والاين منه فوق ومنه اسفل فاذا الفوق و الاسفل
هى الكمالات لهذه الحركات واما النار فكمالها الفوق واما الارض فكمالها
المكان الاسفل والاجسام التى بين هذه اعنى الماء والهواء كمالاتها ايضا فى
الاينات التى بين هذه وقد يظهر بذا ايضا من ان المكان هو كما قيل هو نهاية
المحيط والحاوى والمحيط والحاوى بمنزلة الصورة للمحوسة والمحاطة والمحوى
المحاطة كما هيولى وكان الاجزاء كما قيل وكان الكل واحد واسكانها
هو الشئ الذى به يتكمل الكل وهو الاين الذى يجرى مجرى الصورة واذا كان
ذلك لكك فالاستكمال الذى تتحرك اليه اجزاء هذه الاجسام هو الاين وهو
نهاية بعضها المحيط ببعض واذا كان الامر على هذا فظن ان نهايات هذه الاجسام

بعضها استكمالات لبعض وشبيه ولذلك ما قالت القدماء ان الشبيه ينقل الى شبيهه
اما نهاية الارض فالشبيه بها نهاية الماء وللماء نهاية الهواء وللهواء نهاية النار
وللنار مقعر الفلك وليس يوجد الامر في هذا على خلاف ذلك اعني ان يكون نهاية الارض
الهواء الا بالعرض وفي جزئين كما اتفق في المكان الذي فيه الكون والفساد وكرات
وذلك لا يوجد شبه بين الماء ونهاية النار ولا بين الهواء ونهاية الفلك وليس
كما ظنه قوم ان المدرة من الارض انما تتحرك الى جهة الارض من جهة ما هي ارض
كما يتحرك الى حجر المغنطيس الحديد فان على هذا كان يلزم ان تتحرك المدرة الى الارض
ولو توهمنا ان عمق فلك القمر فكان يكون في جميع المدرة ان تتحرك علوا وخلاف
ذلك خلاف بالعقل وتامسطيوس يرى ان بالجملة جهة ما سبب حركات هذه
الاجسام هو سبب بعيد وانه وان كان بقي على ارسطوان يوفي في ذلك السبب القريب
وكما يقول انه ليس يكفي في قول القايل لم صار المريض صحيحا ان يقال لانه برئ
كما صحيحا ولان طبايعه ان يصح دون ان يوفي ذلك السبب القريب فيقول هذا
وانما كان ذلك لان لخلطة العضوي دفعة الطبيعة على جهة البرء وهذا
وهذا اغلط بين منه فانه ليس الامر في الاشياء البسيطة كالحال في الاشياء المركبة
بل ما يوجد لبسيط يوجد ضرورة للمركب منه يوجد ما اذا كان البسيط متقدما عليه
وما يوجد للمركب فليس يلزم ان يوجد للبسيط اذ كان يلزم ان يوجد للمركب شئ
زايد وسبب الامور البسيطة بسيطة ولذلك متى سالنا في المركب لم هو
فاعطينا السبب الذي هو مشترك بينه وبين البسيط لم يلبث من ذلك دون
ان يوفي السبب القريب كما قال في المثال المتقدم واما الموجودات البسيطة
فتسببها بسايط فاما المبادي التي تتحرك بها هذه الاجسام هذه الحركات
فهو معرفتها انها الثقل والخفة وبالجملة الميل ووضع جسم بسيط متحرك من ذاته من
غير سبل فيه وقد تكلف ارسطو بان ذلك عنده من لم يكن عنده بينا بنفسه واما
نحن فلاحاجة بنا الى بيان ذلك اذ كان هذه المعلومات الاول واذا كان

السبب في انقسام كل واحد منهما الى قسمين اعني الى الخفيف بالاطلاق والخفيف
بالاضافة والى الثقيل بالاطلاق والثقيل بالاضافة وتوفيه محدود ٤
فنقول ان الثقيل بالاطلاق والخفيف بالاطلاق يرسم كل واحد منهما برسمين
احدهما ان الخفيف هو الذي شانه ان يطفو فوق جميع الاجسام والثقيل هو
الذي شانه ان يرسب تحت جميع الاجسام والثاني ان الخفيف هو الذي
شانه ان يتحرك الى فوق اذا يكون في الموضع الاسفل والثقيل هو الذي
شانه ان يتحرك الى اسفل اذا يكون في الموضع الاعلى وبين ان الذي
بها اعني الصفتين هو النار والارض متقبل ان الفوق والاسفل محدودان
والنار هي الطافية فوق جميع الاجسام والارض هي الراسبة تحت جميع الاجسام
وقد كان القدماء لما راموا اعطاء سبب الخفة والثقل مرة يقولون ان سبب
الخفة الخلا وسبب الثقل الملا فكانوا يجعلون الخلا سببا لكون وهذا ممتنع
وجوده اعني الخلا ومرة يقولون ان الثقيل هو ما كان من اجزاء اكثر وكان
يجب على هذا الا ان يكون ههنا خفيف بالاطلاق وليس ثقيل بالاطلاق وهذا
كله بين السقوط فما متقدم للايخ قولهم منه احد امرين اما ان يقولوا ان الخفيف
هو الذي فيه خلا اكثر وملا اقل والثقيل هو الذي فيه خلا اقل وملا اكثر وهذا
القول يلزمه ان يعود الخفيف ثقيلا اذا هو ضعف لان يكون فيه الخلا اكثر من الملا كما
في الخفيف اذا كثر وذلك يلزم ان يعود الثقيل خفيفا اذ قسم واما ان يقولوا
ان الخفيف هو الذي بسبب الخلا فيه الى الملا اعظم من نسبة الخلا الى الملا في
الثقيل وهذا لا يلزمه ان لا يكون للاكبر اثقل واخف اعني انه لا يلزمه
هذه القوة واما الاجسام الاخر اعني الهواء والماء فخفيفة بالاضافة الاولى
وثقيلة بالاضافة الى اخر وذلك ان كل واحد منها يطفو فوق جسم ويرسب
تحت آخر اما الهواء فيطفو فوق الماء ويرسب تحت النار واما الماء فيطفو فوق

الارض ويركب كمنة الهواء فاما السبب في وجود جميع مرهذه الصفة فهو ظاهر انه
لما كان ههنا جسم خفيف على الاطلاق ليس فيه هي من الثقل اذ كان ليس يركب
كمنة جسم هو اخف منه وجسم يثقل على الاطلاق ليس فيه ايضا شيء من الخفة
اذ كان ليس يركب كمنة جسم اخر كان هكذا بما مفروزة في الغاية من البعد
وكل واحد منهما في الطرف الاقصى من صاحبه واذا كان هذا هكذا اضطرار
ما يكون بينهما مكان وسط واذا كان مكان وسط فباضطرار ان يكون
بينهما جسم واحد او اكثر من واحد وقد يظهر هذا ايضا من جهة ان الجسم الخفيف
لما كان حاويا للجسم الثقيل ونهايته له صار بمنزلة الصورة والجسم الثقيل
بمنزلة الهيولى ولذلك يشبه ان يكون الامر في مادتيهما ان مادة الخفيف اعني ص
كالصورة لمادة الثقيل والمادة الثقيل كالهيولى لمادة الخفيف والذي
بهذه الصفة هو الارض والنار واذا كان هذان الجسمان حالهما هذه الحالان
في تباعد وجودهما فباضطرار مالزم ان يكون بينهما جسم واحد او اكثر من واحد
متوسط الوجود بينهما فيكون كالهيولى للحاوي له وكالصورة لما يحويه فاما
السبب في ان الاجسام المتوسطة بين هذين الجسمين يلزم ضرورة ان
يكون جسمين فقط فيظهر ذلك من تركيب الكون والفساد وليس ينبغي
ان نقيم ههنا من هذه المواد الكثيرة لاجل جهة الاستعداد كما ان مادة الصحة
والمرض اللتين هما للاعضاء المركبة او البسيطة ان صارت انتقلن
من جهة الاستعداد والى جهة الموضوع لذلك الامر في المادة الموضوعة
لهذه الاجسام هي واحدة ضرورة وبذلك امكن ان يستحيل بعضها الى بعض
وبهذا السبب الذي قلنا قبل كانت حال هذه الاجسام اعني الماء والهوا
حال المتوسط بين المتضادين لانه يوجد فيها الطرفان لكن في موضوعين
مختلفين لا على جهة ما يوجد الضدان في الممتزج بل الموضوع ههنا المتصف
بالثقل والخفة واحد بعينه وانما يوصف بهما من جهتين مختلفتين وبما الفوق

باطلاق

الاسفل ص

باطلاق والخفة باطلاق وارسطوبرس ان لكل واحد من هذه البسايط ثقل ما عند
النار وفي كل واحد منها خفة ما عند الارض لكنه اما اذا لم يكن في امكنها
الخاصة بها فالامر في ذلك بين واما اذا كانت في امكنها الخاصة فهل يوجب
لها ميلا بوجه ما لم لا فيه نظر اما ارسطو فانه يقول ان لكل واحد منها ما عدا
النار ثقلا في موضعه وليس يوجب للنار والهواء والماء خفة في بعض مواضعها
ويقول ان هذا هو السبب في ان كان بعض المركبات الثقل من بعض في
موضع واخف في اخر مثال ذلك الخشبة التي وزنها مائة رطل والرصاص
الذي وزنه رطل واحد فان الخشبة في الهواء اثقل ضرورة واسرع حركة من
الرصاص والامر في الماء في ذلك بالعكس اعني ان الرصاص الذي وزنه
رطل واحد اثقل من الخشبة التي وزنها مائة رطل ويقولون ان السبب في
ذلك هو ان الهواء في موضعه ثقل فالخشبة مثلا يكون في الهواء بمائة ثقال الهوا
والماء والارض وهي في الماء من ثقلين وتحج على هذا ايضا بالزق المنفوخ فانه
زعم اكثر احجانا اذا نفخ منه اذا لم ينفخ ويقول الفيزان من الدليل على ذلك ان
الماء يرفع الى موضع الارض بسهولة اذا دفع ذلك الهواء الى موضع الماء وليس يكون الامر
في ذلك بالعكس اعني انه لو دفع الماء الى موضع الهواء لم يسر بسهولة بل قسرا وتقول
ان الدليل على هذا ايضا ما سطر من الانبوبة التي يكون فيها الماء بتوسط الهوا
عند ما تمتص فان الماء انما يندفع في هذه الحركة الى موضع الهواء قسرا وذلك يقول
يظهر في الانبوبة التي تحمى ثم يملك على الماء فيجذبه حركة الهواء عند ما يستحيل نارا الى
فوق ويقول انما اتفق مع هذا في الماء ان يصعد بجذب الهواء له للملائمة
التي بين سطحيهما والاتحاد ولذلك لم يكن في الارض ان تصعد مع الماء فهذا
قوله ارسطوطاليس نيكان لهذه العلة اعني الهواء والماء والارض
ثقل في مواضعها فانه يقول لو كان لما ثقل في مواضعها الخاصة لما ثبت فيها
الاقسرا وكانت تتوك اليها قسرا وايضا فكيف يكون للهواء ثقل في موضعه

وهو خفيف في موضع الماء ولو كان ثقيلا في موضعه لكان ثقيلا في موضع الماء
وذلك المال في الماء اعني لو كان ثقيلا في موضعه لما كان خفيفا في موضع
الارض ويقول ليت شعري لم اوجب لها الثقل دون الخفة ويرد ان
يأتي في جميع تلك الحجج بما يزيفها وقد ينبغي ان ننظر كي في ذلك فنقول انه
ليس ينبغي ان من قول ارسطو ان للهواء ثقلا في موضعه وللماء وللارض
على جهة التي يقال فيها ان لها ثقلا في المواضع التي فوقها فانك متى
للهواء في موضع النار وللماء في موضع الهواء وللارض في جوانب الثلثة اعني
موضع النار والهواء والماء وذلك انه لو وضع بهذا الرسم تلك المالات
المتقدمة التي الزم ثاشيطوس وانما ينبغي ان يفهم من قوله ان لها ثقلا
في مواضعها اي سرعة مآت وانقياد عند ما يرد عليها محرك من خارج وكانها
عند ما تترك في مواضعها الاسفل تتحرك من ذواتها وذلك محسوس في الماء
والارض فانه متى تحرك في الماء جسم ما فخرقه مثل السفينة اذا جرات رأيت
الاجزاء التي فوق تنصب لملء ذلك الخرق من غير ان يصعد الاجزاء التي اسفل
الى فوق وذلك يشبه ان يكون الامر في الارض فانا متى اخرجنا الجزء الاسفل
من الذي فوقه فاما الهوا فالشهادة على امره بين الرقة المفرطة ان كانت
المشاهدة كما في ذلك يقول ارسطو هو الدليل على هذا انا نجد الماء والهوا
اكثر شيء اتصالا بالارض وذلك لتناهيها الى المسير الى موضع الارض بحركة
الاجرام السماوية ولولا ذلك لم يكن الكون والفساد ويوجد للمركبات اذ
كان وجود ذلك غير اذا ما الخشبة التي هي اثقل في الهواء من الرصاص يلقاك
ان يقول ان ذلك ليس لان في الهواء ثقلا في موضعه بل انما ثقلها في
الهواء بالجزء الارضي والمائي فقط كالحال في الرصاص فاذا صارت في اول
سطح الماء مما في الهواء الذي فيها لكثرة الثقل الارضي الذي فيها فوقعت هنالك
لان لها ثقلا في الهواء عدمته في الماء ولذلك ما كان من الخشب قليل الهوائية

لم يثقل في الماء كالخشب الابنوس واما الذي يرى ثاسطيوس ان ذلك انما اتفق
للخشبة من اجل شكلها اعني بطوفها فوق الماء ويكون فيه اخف فهذا بان فانه لو كان
الامر كما زعم لكانت الخشبة اذا غمست بشدة تحت الماء ثم تركت لم تطف واما قوله لم اوجب
لهذه الثلثة الثقل في مواضعها دون ان يوجب ايضا للهواء والماء الخفة في موضعيهما
فان ارسطو يجوز ان يوجد للهواء وللماء في موضعيهما هذا المعنى من الخفة وذلك زعم ايضا اكثر
القدماء ولو لم تكن للهواء خفة في موضعه لسقط السهم اذا رمي به الى فوق عند ما يفارق
الوتر لكنه الهواء الغريب اذا قبل الدفع من الوتر احتمى ودفع السهم بعد مفارقة الوتر
له وانزع ذلك الهواء من الهواء الذي خلفه وهكذا ايضا حتى يلحق قوة المحرك تكسر
وجود مانعة للثقل وسرعة انقياده معه في موضعه اكثر ولذلك اوجب له مناسبة المعنى
من الثقل دون الخفة وذلك الامر في الماء ويحتج على هذا من امر الماء بالابنوسة التي
تمتص والاناء الذي يحتى كما تقدم فاذا بظهران الماء في هذه انما يصير للموضع الهواء
بهذا الضرب من الجذب فبرافقة الاستبان ما قلناه من قول ارسطو في هذه الاجسام
الثلثة ان لها ثقلا في مواضعها وانه لم يرد بذلك ما فهمه منه ثاسطيوس وثاشيطوس
يعترض على ارسطو فرقة اليب في جذب الاناء المحتى الماء ويلزم انه ليس العلة في
ذلك ان الهواء الذي فيه عند ما يحتى يصعد الى فوق ولكن لجذبه الجذب الماء بعد ذلك
بدة ما اذا اسدف الاناء ثم فتح ووضع على الماء ويقول ليت شعري ما العلة في جذب
الهواء اذا فتح فم الاناء ووضع على سطح الماء بل صدقت فيه قوة جذب لم يكن قبل
او كيف في ذلك بل السبب الذي يقول ارسطو في ذلك وهو حركة الهواء الى فوق قد
ارتفع وعدم ورغم ان الاسكندراني اجاب في هذا الشك بجوابات ذكرناها ثم ناقضها
وهو لعمري كما ذكر غير كافية في حل هذا الشك والذي ينبغي ان يقال في علة ان
الهواء الذي في الاناء اذا تحتى صعد الى اعلى الاناء وانضغط بهنالك بجذب من
الانضغاطات والتكاثف القسري طلبا للحركة الى فوق فينزل في الاناء من الهواء
خارج بقدر ما فرغ من المكان الهواء المتحرك الى فوق فاذا سد فم الاناء اول ما يلقى

فيه النار لم يمكنه الهواء ان يتركه كما صاعدا الى فوق الا لو امكنه ان يوجد ملاقيا لذلك
بقرب منه فحينئذ ما يزال السهم يسرع في الانحدار ويوضع بسرعته على سطح الماء قبل ان يصل
الهواء من الخارج يتركه الهواء الذي فيه ويحدث معه الماء وذلك الحال في الحجاج
التي تستعملها الاطباء بالنار فاما ان الاشكال ما يعين في حركة الثقيل والخفيف
فذلك بين لانها اسباب للثقل والخفة بذاتها على ما كان يرى بعض القدماء
وذلك ان الشكل العريض يطفو الماء والهواء متى كانت قوة اتصال الماء
والهواء اعظم من قوة الثقل واما التشكل الذي ليس بعريض فانه يسرع به الى قعر
الاثقال وذلك بحار التحريك به متحركا بسهولة ما دام يسيل فيه فقولنا ما به الثقيل
والخفيف بالحلاق والثقيل والخفيف باضافة وفي النواحي الموجودة لها فاما
اعطاء السبب فيما في المركبات من الاعراض اللاحقة للثقل والخفة فما قيل
في البسائط هنا وقف عليه فارط الحس وكيف اتفق لها ان يقف
على الماء فلان الهواء الذي داخلها ما هنا من ان يرتب لانه يحاج ان ينزل الى
اسفل من سطح الماء فينزل الماء في الطست ولذلك متى القي فيها ثقل يبلغ
من شدته ان ينزل بالهواء تحت سطح الماء ويرسب وهذا السبب بعينه ايضا احد
ما يكمل به المركب الاثقال وتتفاوت في ذلك بحسب كبر وصغر واشكالها
مع انها من خشب ولذلك متى طبقت المركب على الوجه الذي ذكر اصحاب
الحيل لم يفق الثقيل القول في هذا الكتاب وهو المترجم بكتاب السماء والعالم

والحمد لله وحده بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب المتكلم في التغاير الستة التي هي الكون والفساد والنمو والاستحالة
والاستحالة واعطاء ما به يتم واحد من هذه التغاير وكيف يتم ذلك وذلك ان
التغير في المكان هو المسمى نقلة قد تكلم فيه فيما سلف وكان قد بقي عليه التكلم
في هذه الستة وهي هنا انما يوقف من امر هذه التغاير المعنى العام لجميع المتغيرات
بما على ما يقتضيه الترتيب المنتظم في التعليم ان الكون البسيط فهو هنا يوقفه

كتاب في الكون والفساد والنمو والاستحالة

على التمام واما الكون المركب فانه يوقف هنا من امر جنسه ويعطى مبادئه واسطقساته
فاما اعطاء جميع ما به يقوم جميع الكائنات من المشابهة الاجزاء ففي الرابعة من
الآثار العلوية وكذلك ما يعطى هناك من حركة النمو كما له في كتاب النفس وكتاب
الحيوان وهو ايضا يروم في اعطاء ما يعطى ههنا اسبابه ان يعطى في ذلك
الاسباب القصوى كما مضى فيما تقدم فاما مرتبة هذا الكتاب فهو بعد كتاب
السماء والعالم وذلك لانه لما تبين هناك ان الاجسام البسائط التي
دون فلك القمر اربعة فقط وانما يستحيل بعضها عن بعض ويتكون بعضها عن بعض
شرع ههنا بعض عن جهة كون بعضها عن بعض وفي هذه الاجسام من اسطقسات
المركبات اوواحد منها او اكثر من واحد وان كان واحدا منها او اكثر من واحد
فصل ايضا بعضها اسطقس لبعض ام هي في مرتبة واحدة من البسائط ولذلك
لقبه بكتاب الكون والفساد لانه وان كان يتكلم ههنا في حركة النمو والنقص
وفي الاستحالة فكان يتكلم فيها انما هو على جهة القصد الثاني وللشاركة التي
بينها واعطاء الفرق بين احد المكانين وبين حركة الكون والفساد فلنبدأ
بالالتفات لاقاويل العلمية من هذه المقالة على عادتنا فنقول اما ان
هذه الحركات الستة موجودة فذلك بين بنفسه وذلك كونها متباينة ومتضادة
وذلك ان الذي ينبغي ان نحفظ به في الكون وبه تتميز من سائر الحركات هو ان
الكون يكون في الجوهر وانه لا من موجود لا موجود ويعني ههنا بما موجود ما ليس
بموجود بالفعل وهو موجود بالقوة على ما تبين في الاولى من السماء وانه
لا يتبين الموضوع لهذا التغير حتى يكون واحدا مشارا اليه في طرفيه كالحال
في الاستحالة والنمو وكان القدماء في هذا المعنى على مذهبين منهم من كان لم
يفرق بين الكون في الجوهر والاستحالة في الكيف وهم الذين كانوا يقولون ان
الاسطقس واحد وان الكون يكون منه بالتكاثف والتخلخل ومنهم من كان
يفرق بين الاستحالة والكون بان يجعل الكون في الاجتماع والافتراق مثل

ع التمام

اصحاب الجزء الذي لا يتجزى الان هولاء كانوا يقولون ان الاستحالة شئ يظهر بالحس
وليس شيئا حقيقيا لان الاسطقسات لم تكن تقبل الانفعال لانها لو قبلت
الانفعال لكانت مركبة وارسطو يبرهن ان الاستحالة هي زمان استحالة في الجوهر
وهي للمسمى كونا وفسادا واستحالة في الكيف وهو المسمى كيفية والسبب في ذلك
كله طبيعة المادة الاولى وطبيعتها مخالفة الصور للاعراض لان الموضوع في هذا
التغير هي المادة الاولى ولكونها غير متغيرة هي الصور وجب ان يكون الكون
سرمدا لان كل كاين فهو كاين عن فاسد وكل فاسد فهو فاسد الى كاين واما
الفرق بين الاستحالة والتموفين وذلك ان احدهما في الكيف والاخر في الكم
والنمو فان الباقي يتحرك في المكان باجزائه ويضبط مكانا اعظم مما كان فيه
والاستحالة ليست كذلك وهذا يفارق النمو ايضا في الكون والفساد وايضا
الموضوع الثابت في حركة النمو هو الصورة على ما سنبين بعد والموضوع لحركة
الاستحالة هو الشئ المشار اليه من حيث هو ذو ميولى وصورة والهاموضوع
الكون والفساد فالمادة الاولى ولذلك ليس هو شيئا بالفعل وقد فرقنا
بين الفرق في وجود هذه الحركات فقد ينبغي ان نشرع في القول في حركة
النمو ونعطي بما ذا ينمو الباقي وكيف ينمو وذلك بحسب ترتيب ارسطو في قوله
انه ينبغي ان نحفظ عند الغرض من هذه الحركة بالاشياء الذاتية الموجودة للنامي
واحدها هو ان النامي انما ينمو في جميع اجزائه وان كل نقطة من محسوسته يصير
اعظم وان ينقصه يكون ايضا بالعكس اعني في جميع اجزائه والثاني ان ينمو
بورود شئ عليه من خارج وهو الغذاء فان القول بغير هذا سرارة او نقص
في الفطرة الانسانية والثالث ان فيه شيئا ثابتا حاله والرابع
ان الذي يرد من خارج لا يبقى الا بان يستحيل وتتغير الجوهر الباقي فان الخبز
لا ينمي حتى تتغير وما والدم حتى تتغير في اللحم لحما وفي العظم عظما واذا كان هذا
هكذا وكان ان ينمي في كل جزء منه وكان ليس يمكن في الذي يرد من خارج

ان يتعلق

ان يتعلق وينفذ في جميع اجزاء الناما وكان ليس يمكن ان يدخل جسم جسما كملته
فلم يبق وجه يكون له هذه الحركة الا بالاختلاط والامتزاج اولا وغير الذي
يرد من خارج عند ما يختلط للجوهر الشئ المختلط به الذي في النامي كالحال مثلا
في الماء في القدح فانه متى وردت عليه نقطة خمر محسوسة القدر يزيد الماء في جميع
اجزائه حافظا لشكل القدح وتغيرت هي الى جوهر الماء وانما تزيد الماء في جميع اجزائه
لان الجزء الوارد من الخمر اذا صار جميع اجزاء الماء بل بانه لما ورد على الماء ابعدت
عنه جميع اجزاء الماء على السواء فيزيد الماء في جميع اجزائه من حيث هو حافظ للشكل
الذي كان له من الحاوي فالماء اذا تزيد في جميع اجزائه من جهته وغير متزيد من اخرى
اما من حيث هو ذو شكل ما ففي جميع اجزائه واما من حيث هو ذو كمية فانما تتزيد
في جزء واحد فقط وهو الوارد فلذلك ما يظهر ان النمو ان يكون في الصورة
لان المادة ونكره هو في الصورة من جهته ما هي ذات كمية ولسنا نسلم هذا
اصلا طا تجاوز على ما سقال في حد المختلط فاما ان الاختلاط ليس يكون تجاوز
الاجزاء الصغار بعضها بعض فسيظهر فيما بعد ان ذلك ليس باختلاط ولهذا
الذي قلنا ان النمو انما يكون بالاختلاط اولا بالواجب ما جبلت الطبيعة في
اعضاء الحيوان رطوبة اصلية منبوتة فيها قد استنفقت بها الاعضاء، كما
يستنفع الفتيل بالزيت لان الاختلاط ان يكون للاجسام الرطبة السريعة
الانحلال على ما سنقول في حد المختلط وهذه الرطوبة التي في اعضاء الحيوان هي اخر
ما يختلط بها الاغذية التي ترد من خارج وتنقلب الى جوهرها ثم تفضل فيها الاجزاء
الغريزية على ما سنبين فتصير كالفي اللحم وعظامي العظم ولكن يشبه ان يكون الامر
في النبات وفي كل نام وليس الذبول للحيوان شيئا غير فناء هذه الرطوبة
بهذا السبب كان النمو ان يوجد اولا للاعضاء البسيطة المتشابهة الاجزاء
وهي التي حد الجزء والكل دائما منها واحد كاللحم والعظم وسائر الاعضاء البسيطة
فانه من الظاهر ان اليد ان ينمو نمو الاعضاء البسيطة التي هي مركبة منها وكذلك

جميع الاعضاء الالية والفرق بين هذه الحركة وبين حركة الكون ان في حركة الكون
الذي يحدث بموشئ مشار اليه لم يمكنه لوجود قبل الا بالقوة وفي حركة النمو
انما تحدث كمية ما في مشار اليه لم يتبدل صورته مثال ذلك ان نعمد نارا
محسوسة فنبني جمرها بان نضع عليها حطبا فان مثال هذا لا يسمى كونا الا بالجملة
النار بل تزيد في اجزائها ولهذه الاشياء التي قيلت يظهر ان الشئ الثابت
في النامي هو الصورة وانه فيما بين الشئ لان مادته لان المادة ليس يمكنه
ان ينمو بجميع اجزائها من حيث هي مادة اذ كان ليس يمكنه ان يزيل جسما بالكلية
بل انما هو نمو الشئ في جميع اجزائه من حيث هو ذو صورة والمادة هي له بمنزلة
ما تزيد عند النمو وتنقص عند الذبول والصورة ثابتة على حالها كالحال
في الظل الشخصي الواقع على النهر فانه ثابت في نفسه ويتبدل اجزاء النهر
التي قام عليها الظل تلك الحال في صورة النامي مع ما يرد عليه من مادة لكن
ليس هذا ممكنا في جميع اجزاء المادة والا لكان في الصورة الهيولانية ان تفارق
بل في بعض اجزائها والاسكندر يستشهد على ان في الحيوان اجزاء يثبت فيه
مركوزة الى فساده بانبات بعض الفروع التي يبقى فيه مع طول عمره دلما الفرق
بين النمو وبين التعذي فحيوان الذي يرد عنه جايز اذا كان بقدر ما ينبغي يسمى
تغذيا واذا كان اكثر منه يسمى نموا واذا كان انقص يسمى ذبولا واضمحلالا
وظن ما قيل في هذه الحركة ان الشئ الذي ينبغي ضرورة ان يكون محبة ضد او
محبة شبيها اما كونه ضدا فمن جهة يستحيل واما كونه شبيها فمن قبول صورة
النامي وتغيره اليه وسيظهر بذا بوجه اتم عند القول في الفعل والانفعال
فاما ما به تكون هذه الحركة وما السبب الفاعل لها فسيظهر في كتاب الحيوان
وذلك يكون ما لجار الوزير ونظير وكتب النبات ان ذلك ايضا انما
يكون فيه لشئ شبه الجار الوزير وبحرارة الكواكب وكاجتهة الشمس بل ليظهر
فيهما معا اعني في الحيوان والنبات ان المحرك الاقصى في هذه الحركة هي النفس

النامية وان الحرارة آلة لها ولان مرجع ان يقول كيف تتولد المركبات عن البسايط وكان
وذلك لا يتم الا بمباشرة وفعل وانفعال ومخالطة لانه يكون ما عنه الكثير منه موجود واحد مرجوع ٣
الا بالاختلاط على ما سيظهر كما قال في السلبخين المولف عن المثل والعسل والاختلاط
لا يكون دون فعل وانفعال والفعل والانفعال لا يكون الا تماس فلذلك هو
مضطر او لامنه الفحص عن هذه الاشياء واعطاء ما تدل عليه اسماؤها هي الاقاويل الشارحة
ولنبدا من القول في التماس فنقول ان للتماسين كما قيل هما الاذان نهايتا ما معا
وهذا ضرورة انما هو في الاشياء التي لها وضع الا ان هذا النوع من التماس اذا لم
يشترط فيه ان يكون احدهما فاعلا في صاحبه او منفعلا عن صاحبه كما تماسا تعليميا كما يقال
ان الخط يماس محيط الدايرة وليس هذا هو التماس المعنى ههنا وقبل هذا الوجه يقول ان
فلك القمر يماس فلك العطارد واما التماس المعنى ههنا فهو ان يكون كل واحد من الجسمين
اللذين حددنا هما فاعلا في صاحبه ومنفعلا عنه كما يعرض في الاجسام الطبيعية المتضاده
التي هيولاها الاولى مشتركة وواحدة عند ما يتجاوز ويتماس نهايتاهما وليس يقال
تماسان فيما احدهما فاعل فقط والاخر منفعل كما قال في فلك القمر والنار الا
بتاخر عن هذا المعنى الحقيق فان التماس تقابل والتقابل من المضاف وذلك
يقتضي ان يكون كل واحد منهما محركا لصاحبه ومحركا عنه وهذا يصح ان يقال فيهما انهما
تماسان اي مس كل واحد منهما صاحبه واما على ذلك الوجه فاحدهما ماس
والاخر ممسوس وقد يقال المس بالاستعارة على وجه ابعد وهو فيما ليس له وضع كما
يقال مس القمر فهذه جميع المعاني التي يقال عليها التماس وبين ان القول
الشارح للمعنى المقصد بحثها هو ما هو حد اذ كان بيانا بنفسه واذ قلنا في التماس ما هو
والتماسين منتقل في الفعل والانفعال فنقول ان الفاعل والمنفعل ينبغي ان
يكونا من جهة متغايرين وضدين ومن جهة متشبهين اما اضداد فمن جهة ما يفعل كل
واحد منهما في صاحبه قال الشبيه لا يفعل في شبيهه والا كان الشئ محيلا ذاته وانما يفعل الضد في ضده واما الجهة التي يلزم عنها ان يكون شبيها فمن جهة قبول كل واحد

منهما الفعل عن صاحبه فان الضد لا يقبل ضده ولذلك ليس يصير الحرارة بردا او البرد
حرا
بل الموضوع لهما هو الذي يصير حارا بعد ان كان باردا وباردا بعد ان كان حارا واذا كان
هذا كهذا فاذا الانفعال والفعل انما يوجد في الاضداد فان الاضداد فقد اجتمع فيها الا
وان الشتركان فيها امر ما انها متغايرة مرجبة وشبيهة مرجبة اما شبيهة فمرجبة الموضوع
القريب لهما واحدا ولذلك ما كان الضدان لهما جنس واحد ولهذه العلة ليس ينفعل
الخط من الحار ولا اي شيء اتفق عن اي شيء اتفق ولا من اي شيء اتفق بل انما يوجد الانفعال
من ضد محدود للضد موجود كانك قلت من البياض الى السواد ومن الحار الى البارد او
المتوسط بينهما ولا ايضا يوجد الفعل والانفعال في الاشياء التي مواد ها مختلفة اعني انه
لا يوجد من كل واحد منهما فاعل صاحبه فعل وانفعال فان الابدان تنفعل عن صناعة
الطب وليس تنفعل صناعة الطب عنها اذ كانت هيولى المريض الاخلاط وهيولى
صناعة الطب عنها النفس ولذلك قلنا ان العقل يفعل في النار ولا ينفعل عن النار ولذلك
ما يقول اذا اذا ان وجدت صناعة فاعلة في غير هيولى فتلك غير منفعلة اصلا وان
وجدت صورة غير منفعلة كالحال في العقل فتلك في غير هيولى ضرورة وان يكون
المعنيين متلازمان والفاعل اخص من المحرك لان الفاعل هو ما فعل كيفية انفعالية
فقط والمحرك ما افاد نوعا من انواع التغير كان في المكان او في غيره ومن ههنا يظهر
ان ليس في جميع انواع الكيف يكون الانفعال بل في النوع الثالث كما فصل في السابعة
من السماع الاان منزلة الانفعالات الى المحرك لما منه نوعها كالحرارة والبرودة في الرطوبة
عنها واليبوسة ومنها ما هي تابعة لفعل هذه القوى ولازمة عنها وليس فاعلا منها
على البسيطة كالالوان والطعوم والصلب واللين وغير ذلك لكنها ليس لجميع
لما عدوها انفعالات فلا كيف يفعل الفاعل ويقبل المنفعل فليس يقال في
ذلك الكثير ان الشيء اذا كان بالقوة فيه امر ما وورد عليه محرك من خارج وصار
له ما كان ربما يحاميه من الفعل من القوة الى الفعل فاما النبت التي كان من سلف
من القدماء يرون سبب الانفعال فهي لا يكون سببا بالوضع اولها منها ان يكون

سببا بالذات ولكنه بوجه ما سهلة ولذلك يلقى بعض اجزاء الشيء اكثر قبولا للانفعال
من بعض بمنزلة ما يلقى في العدن عروقا ممتدة من الفضة قابلة للتاثير دون باقي ما فيه
والعلة في ذلك استعداد بعض اجزاء الشيء لقبول الفعل اكثر من بعض واما من
يرى ان سبب الانفعال هو تداخل الاجزاء التي تخلى في المنفعلين الفاعلين
بعضها على بعض فلذلك راى مبنى على القول بوجود اجزاء غير منقسمة وقد تبين
ذلك في السادسة من السماع واذ قلنا ان التماس والفعل والانفعال فلنقل
في الاختلاط المزاج فنقول ان الاختلاط ليس هو ان يكون كل واحد من المختلطين
فاعلين بالفعل فان مثل هذا انما ليس كما وزنا او تسا ولا ايضا ان تكون قوة
منهما قد فنى فان قطرة الماء اذا وقعت في جام الخمر لا يقال انها مازجت الخمر
ولا خالطته لانها بالكلية تفنى وتستحيل الى طبيعة الخمر وهذا لم يجز ان يسمى
ورود الغذاء على الشامن مخالطة ولا ايضا يكون الاختلاط والامتزاج بان يبقى
كل واحد منهما حتى لا يكون وجودا لما بالقوة المحضة فان مثل هذا كون وفساد
واذا لم يكن الاختلاط ولا واحد من هذه فاذا الاختلاط انما هو ان يحصل من كل واحد
من المختلطين عند ما يختلطان شيء آخر بالفعل متحد مغاير بالصورة لكل واحد من
المختلطين على ان كل واحد من المختلطين موجود فيه بالقوة القريبة من الفعل لا بالقوة
البعيدة على ما يشاهد من امزاج الاشياء المختلطة الطبيعية منها والصناعية ومن الدليل
على ان وجود الاشياء المختلطة في المتولد عنها بالقوة القريبة ان في بعضها قد يمكن
تنفصل بعد المزاج والاختلاط وذلك اما بالطبيعة واما بالصناعة كالحال
في الانفحة التي في مرتة اللبن من غير ما مثله وليس الاختلاط هو ان يخلى كل واحد من المختلطين
لما فيه من الاجزاء الغير المنقسمة ثم كما يوزن تلك الاجزاء ولنسك اي جزء منها
اتفق للاجانب اي جزء اتفق كما يقول بذلك اهل القول بالجزء الذي لا يتجزأ
فان هذا انما كان يمكن لو تناهت قسمة الجسم حتى تحل الى اجسام غير منقسمة فاما ان
كان الاختلاط ان يخلى المختلط الى اجزاء منقسمة في انفسها ثم يخلط لكن لصغر الخفي

عن الحس اتصال نهايات بعضها ببعض كما كان يسير كثير من اسلف القدماء
مثل هذا ان هو تركيب في الحقيقة وليس يدعى اختلاطا على ان الامر كذلك في نفسه
بل يكون مثل هذا اختلاطا عند انسان وليس يكون عند آخر اذا كان القدر
منه صغيرا لا يكون منه شيء مختلط عند الرجل المضروب به المثل في حدة البصر
وايضا فلو كان الامر هكذا لما عدت عن الاختلاط شيء سواء بالصورة والهيئة
للاشياء التي منها اختلط فكان يكون الدم مثلا فيه ماء وهواء وارض ونار بالفعل
بل كان يكون مركبا منها على انها موجودة فيه بالفعل سواء حست فيه تلك الاجزاء
ولم تحس وهذا كله بين السقوط بنفسه واذ قد تبين من امر الاختلاط هذا فان
المختلطين يلزم ان يكون كل واحد منهما فاعلا من صاحبه منفعلا والذي يهيئه
الصفة بهما الاضداد التي الهيولى القريبة لهما واحدة كما تقدم في الفصل والانفعال
هي اختلاط الشيء بنوعه لا ليس مزجا ولا اختلاطا اذ كان ليس يحدث عن ذلك
شيء آخر ولا ايضا يقال في الاشياء التي ليست هيولاها القريبة واحدة انها مختلطة
ولا يمكن فيها الاختلاط ولذلك لسنا نقول ان الصانع مختلط بالمصنوع عندما
يباشر الاشياء والاشياء المختلطة يحتاج مع انها اضداد وسائر ما شرطناه ان
يكون سهلة التقسيم للاجزاء صغار وهو يمكن فيها ان تخلع نهاياتها وتتحد ولذلك يلزم ضرورة
ان يكون الاشياء المختلطة رطبة وان كان احدهما يابسا فليس تختلط حتى ترطب وان
كانا يابسين فلا بد ضرورة ان يكون بينهما رطوبة مشتركة كالحال في اتصال العظام جميعا
عند ما تنكسر واذا كان هذا هكذا فان الاختلاط هو اتحاد المختلطين بالاستحالة والاشياء
التي يمكن فيها الاختلاط متفاصل في ذلك بحسب تركب المادة المشتركة لها وبعدها
حتى ان في بعض ليس تتركب المختلط عند الاختلاط بل انما يستفيد من ذلك كيفية
فقط كالحال في مخالطة الرصاص للحديد والقول في تمحض المزاج على التمام وكيف
يكون وبأي شيء يكون في الاربعة من الامور العلوية بعض القول في المقالة الاولى
بحمد الله وعونه هذه المقالة حبتدئ فيها بالبحث عن الاشياء التي

في

هي اسطقسات الاجسام اي هي وكم عددها فنقول ان الاجسام الكائنة الفاسدة
صنفان بسايط ومركبات وكل واحد من هذين الصنفين مركب من هيولى وصورة على
اسلفنا والاجسام البسيطة فالمادة القريبة لها هي المادة الاولى على ما تبين وصورها هي
المتضادات الاولى الموجودة فيها اعني الثقل والخفة والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة واما الاجسام المركبة فالفحص عنها من اجل انها هي من المواد القريبة لها
والاسطقسات وعلل هي جميع هذه الاجسام البسايط او اكثرها والحد منها السبيل
الى ذلك اولا يكون بان نقف على اصناف المتضادات الاول التي عنها يلزم
وجود المتضادة المشتركة لجميع الاجسام الكائنة الفاسدة بان كانت هذه المتضادات
فيها اولى وفي غيرها اولى احصينا الاول منها وان كانت كلها اداء احصينا جميعها
وقلنا ان هذه هي ضرورة صور الاجسام الاولى التي منها وجدت جميع اصناف
المتضادة في جميع الاجسام مثال ذلك ان المتضادة الموجودة في الاشربة هي في
جنس الطعام والمضادة الاولى في الطعوم هي الحلاوة والمرارة واذا كان ذلك
كذلك فالواجب صارت اسطقسات الاشربة الاشياء الحلوة والمرة فيجب
ان نحصي اصناف المتضادات التي في الغاية التي في جميع الاجسام فنتامل ما
فيها بسايط وما منها مولد عن البسايط كالصلب واللين الذي هو من اليبوسة
والرطوبة فان القينا بسايط منها اكثر من واحد اليها تحل جميع المتضادات وليس
بعضها يحل الى بعض ولا تركب من بعض فقد بانا بان الاجسام البسايط التي توجد لها
هذه المتضادات في الغاية هي اسطقسات المركبات وهذا هو من البيان هو برهان
هو سبب وجود وكائنة تحت الضرب الثاني من الصنف الرابع من اصناف البرهان لا
بالضرب الذي هو حس لب وب فصل ع هذا ان جعلنا الاسطقسات بهذه
فنقول ان المتضادة التي يوجد في الاجسام المركبة العامة جميعها هي المتضادات
المدركة بحس اللمس اذ كل جسم طبيعي فملموس مدركة بحاسة اللمس هي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين والتخلخل

والكثافة واللطافة والغلظ والعمل والرخوة والخشونة والملاسة اما الثقل
والخفة فانها كانت توجد في البسايط فانما ليست بما ان اسطقسات اذ كانت ليست
قوى فاعلة او منفعلة والصور التي تنبها البسايط اسطقسات يلزم ضرورة ان يكون
فاعلة ومنفعلة اذ كان وجود المركب عنها انما يكون بالاختلاط على ما سنبين واما الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة فانها قوى فاعلة ومنفعلة وذلك ظاهر كما اما
الحرارة فانها قوة فاعلة وذلك ان من شانها جمع الاشياء المتشابهة التي من
نوع واحد وتصيرها واحدا وذلك ظاهر في صناعة التخليص وغيرها من الامور ويلزم عن
هذا الفعل توفيق الاشياء الغير المتشابهة وتيزها بكسر هذا الفعل هو لازم غير الاول
وكانه بالقصد الثاني او بالعرض والبرودة فانها ايضا قوة فاعلة اذ كان من
شانها جمع المتشابهين وعمر المتباينين وهذا ايضا ظاهر في الاجسام التي تحدث بالبرودة
كاحجار المعادن والثلج وغير ذلك واما الرطوبة واليبوسة فقوتا منفعلتين
وذلك ان الرطوبة السهلة الانحصار من غيرها عسيرة الانحصار من ذاتها واليبوسة
بالعكس اعني انها عسيرة الانحصار من غيرها سهلة الانحصار من ذاتها واما سايل
اضداد التي عددنا من الصلابة واللين واللطافة والغلظ فظاهر بادي رايك
انها محمولة على تلك القوى الاول وذلك ان الصلابة من اللين واللين
من الرطوبة اذ كان اللين هو الذي تبطا من تحت الغمز والضرب بخلاف ذلك
وكذلك اللطافة والغلظ فان اللطافة لما كانت اسرع شيء الى الانحصار
من غيرها وكانت مالئة لما حل فيه كما يقول ارسطو كانت من الرطوبة واذا
كان ذلك كذلك فالغلظ واللين وكذلك يظهر في سايرها وايضا فكثير من الاشياء
يكون رطوبته بحسب نفس جوهره هو الذي يسمى مايع الرطب وكثير منها يوجد فيه الرطوبة
عرضية فاما كان منها في ظاهر الشيء سمي المقل وما كان في باطنه سمي المتشع وليس
لليبوسة المايلة لصنف صنف بهذا الاسم بكسر هذا كلها راجعة الى اليبوسة
والرطوبة التي حددنا واما الاربع القوى التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة

والبيوسة فمع انها اقوى فاعلة منفعلة ليست توجد بسيطة لشيء ولا بعضها لبعض
لا ترى
الحار من البارد ولا البارد من الحار ولا الرطب من اليابس واليابس من الرطب وكذلك
الحال في الرطوبة من البرد بدليل وجود الهواء حارا رطبا ولا اليبوسة ايضا من الحرارة بدليل
وجود الارض باردة يابسة واذا كان هذا كذلك وتبين ان هذه الاربعة القوى ابسط
المتضادات الموجودة في المركب فمن ان الاجسام البسايط التي توجد بهذه القوى
صور المادي فيها في الغاية في الفعل وعلة التمام هي اسطقسات المركب لكن لما كان
واحد واحد من الاجسام البسايط انما توجد له قوتان من هذه القوى والا لم يكن الاسطقسات
متضادة وكان ليس يكون من اجتماعها هذه القوى غير الاربعة الموجودة في الاسطقسات
اعني الحرارة واليبوسة والحرارة والرطوبة والبرودة والرطوبة واليبوسة لانه لا يجمع
الاضداد منها بالواجب لازم ان يكون هذه الاربعة هي صور الاسطقسات وان يكون عدد
هذا العدد واذ تبين انه يلزم ان توجد اجسام اربعة بسيطة بهذه الصفة عنها تتركب
سائر المركبات وكان ما نظر بالحس موافقا لما ادى اليه القول وذلك ان النار حار
يابسة اما كونها حارة فظ بالحس واما كونها يابسة فلانه كما يقول ارسطو لما كان
الجليد مضاد النار اذ كان الخلاف بينهما في الغاية وكان الجليد جمود بارد رطب
فالنار عفيان حار يابس وذلك لو انها اختلفا من نضادة واحدة اعني في الحرارة
والبرودة فقط لم يكونا متضادين في الغاية والهواء حار رطب اما رطب فبدليل
انه يسهل الانحصار من غيره غير الانحصار في نفسه واما حار فبدليل ان البرد يجمده
والماء بارد بدليل ان الحار يجمده ورطب بدليل سهولة انحصاره من غيره وعسير
انحصاره من نفسه والارض باردة يابسة الا انه يظهر ان النار احق بالحرارة من
الهواء والماء احق بالبرودة وكذلك ايضا يظهر ان الهواء احق بالرطوبة من الماء اذ كان
اسهل انحصارا من ذاته والارض احق باليبوسة من النار اذ كانت اعسر انحصارا
من غيرها فبالواجب ما كانت هذه الاجسام الاربعة هي الاسطقسات وذلك ان
القياس يائتلف بكذا هذه الاربعة الاجسام هي التي توجد لها المضادة الاولى

وعددها عدد المتفادة من الاسطقسات فنع عن ذلك ان هذه الاجسام من الاسطقسات
وعددها عدد الاسطقسات فان هذه الاجسام الاربعة هي اسطقسات جميع المركبات
فذلك بين ان المركبات لما كانت تتكون في الموضع الاسفل الذي فيه الارض وذلك
اما ظاهر الارض كالحيوان والنبات واما في باطنها كالمعادن وجب ضرورة ان
يكون فيها جزء من الارض فان ما هو في مكان الارض فان ما هو في مكان الارض
بالطبع هو الوسط هو ضرورة اما الارض فاما شيء ارضي ولما كانت الارض ليس
يمكن ما هي بيسيطة ان يقبل الاخضار والتشكيل دون ان يخالطها الماء وجب
ضرورة ان يكون في كل ارض وما هو واذا وجد الماء والارض في كل مركب فاضطرا
ما يلزم فيها وجود الضدين الاخرين اعني النار والهواء والا لم يحصل التعادل
الموجود في المركب ولا حصل المتوسط بين الحار والبارد والرطب واليابس
والجيد فالحال في الاجسام الطبيعية كالحال فيما تعالج المهيئة من الاجسام الا
ان مثل ذلك مثل مداواة المزف فكما ان المزف انما يتم بالماء والتراب ثم يطبخ
بالنار حتى يصير له قوام كذلك الامر في الاجسام الطبيعية وسيظهر هذا على التمام في
المقالة من الآثار ويبين ذلك ايضا من انا نجد جميع المركبات تتمثل لهذه الاربعة
الاسطقسات وذلك ان تمثل البعيد للماء وبالتبعيض للارض وبعضها
يستحيل بادنى حركة للنار كالمزج والعفار وفي كل ما يمثل لاشيء فمركب
منه ضرورة وقد يوقف على هذا ايضا من جهة الغذاء فان شأنه التغذي وان
ما يظهر ذلك في النبات فانه يتغذى بالماء والتراب ولذلك يحمد الاكرة
في خلطها واذ قد تبين من هذا القول اي هي الاسطقسات وكم عددها فهو ايضا مما
يلوح منه ويترتب ان المركبات منها انما كونت عنها بالاختلاط الذي تقدم شرحه
لانه لا يمكن وجود شيء ما واحد بالفصل عن اكثر من شيء واحد بالفصل وذلك الشيء
مغاير بالصورة والمهيئة لتلك الاشياء التي تركب منها الا بالاختلاط ولو لذلك
ليس يمكن ان يوفى السبب في هذا المعنى القائلون بان اسطقسات الاجسام هي الاجزاء

ذوات الكيفية وسواء كانت منقسمة لان على هذا الراي يلزم ان يكون الكون تركيب فلا
يكون هناك مغايرة بالصورة والمهيئة المركبة والاسطقسات وليس يكون على هذا كون
في الجوهر بل في العرض وكذلك لا يمكن ان يوفى السبب على هذا الراي في كثرة الاشياء
المركبة وتغايرها بالمهيئة والصورة لان العلة في ذلك انما هو اختلاف مقادير الاسطقسات
في المركب وترتيبها في بعض اخر فانه ليس السبب في اختلاف صور الاجسام المتشابهة
الاجزاء شيء غير هذا وبهذا نخالف اللحم العظم وجميع الاجسام المتشابهة الاجزاء بعضها
بعضا وذلك انه لما كانت الاسطقسات في المركب بالقوة القريبة من الفعل
وجود واحد منها في مركب مركب في القرب والبعد من الفعل ولذلك كان بعض
المركبات اقرب الى ان يستحيل بارا وبعضها اقرب الى ان يستحيل ماء وارضا وهواء او
ناريا من هذه او اكثر ومن هذا المقدار من الاختلاط الموجود في واحد واحد منها
يوجد الفصول الخاصة بكل واحد منها كالانطراق للذهب ومن ذلك ما يوجد فصول
الاجسام المتشابهة الاجزاء والقول في تكون الاجسام المتشابهة الاجزاء
واعطاء اسباب فصولها العامة هو في الرابعة من الآثار واذ قد تبين هذا المقدار
فيها مما امر كون الاجسام المركبة واعطاء مباديها القريبة الملائمة فلنشرع في
الكون البسيط اعني كون الاجرام المبسوطة بعضها عن بعض وعلى اي جهة تكون
وعلى كم وجه يقع فنقول انه من الظاهر لحس ان تكون بعضها عن بعض وقد يظهر ذلك
ايضا من جهة ما هي اضداد وذلك ان الاضداد من شأنها ان يفسد بعضها بعضا
عند ما يستولي احدهما على الآخر انما صار واحد واحد من الاسطقسات غير فاسد لكثرة
مقبل الكثافة الوارد عليها والمساوات ولذلك حيث اعطى احدها الكثافة
وعسر الانفعال كالارض صلب صغيره وحيث اعطى احدها السخافة وسرعة
الانفعال وصبل له الكبر كالهواء ولولا ذلك بعيد العالم وصار قرابا ماء واذا
كان من الظاهر ان يكون بعضها عن بعض كما قلنا في البعض من البين بنفسه ان ذلك
يقع على ثلثة انحاء احدها وهو الاسهل ان يفسد احدها في المجاور الذي يليه كالارض

لعود ماء والماء هواء والهواء نارا وبالعكس وانما كان هذا اسهل لانه ليس يحتاج ان يكون
بعضها عن بعض على هذه الجهة الكثير من فساد كيفية واحدة وتكون مقابلتها وتزيد
في الكيفية الاخرى وذلك ان كل واحد من الاسطقسين المجاورين انما تفسد
بكيفية واحدة ومثال ذلك ان الارض اذا فسدت منها اليبوسة فسادت رطوبة
وتزيدت البرودة كان ذلك كونا للماء وكذلك حال الماء مع الهواء اذا فسدت
منه البرودة وتزيدت الرطوبة كان ذلك كونا للهواء وهذا حال الهواء مع النار
وبالعكس اعني حال النار مع الهواء والهواء مع النار والماء والهواء مع الماء
والماء مع الارض واما الصنف الثاني من تكونها وهو اصعب فهو ان تكون الاسطقسات
المتضادة في الكيفيتين جميعا بعضها من بعض وهذا انما يكون من الاسطقسات
التي لا تجاور كالنار والماء والهواء والارض وانما صار هذا اصعب لانه يحتاج الفاسد
منها ان يفسد في الكيفيتين جميعا والمكون ان تكون فيها ومثال ذلك
ان النار للعود ماء حتى تفسد منها الحرارة واليبس وتتولد الرطوبة والبرودة
وكذلك حال الهواء مع الارض واما النحو الثالث من تكونها فهو ان تكون واحد
منها من اثنين وذلك انما يكون منها في المتضادة في الكيفيتين الا في المتضادة
بكيفية واحدة وبين المتجاورة ومثال ذلك النار والماء تكون منهما الهواء
والارض واما الهواء فبفساد يبوسة النار وبرودة الماء والارض فبفساد
حرارة النار ورطوبة الماء على هذا النحو يتولد النار من الارض والهواء وعلى ذلك
ان الليب كما يقول ارسطوطاليس مستقل والدخان انما هو من الهواء والارض واما الاسطقسات المتجاورة فليس يكون ذلك فيها والعلة في ذلك
انها متضادة بكيفية واحدة كما ذكرنا في الاخر كالنار والهواء والماء والارض فاذا
فسد من كل واحد منها كيفية لم يتولد عنها شيء آخر ومثال ذلك ان تفسد
النار اليبوسة من الهواء الرطوبة فيبقى الحرارة مفردة وليس يوجد اسطقس حار فقط
وكذلك حتى تثبت الحرارة فيها فقط الضدان اليبوسة والرطوبة والضدان

سهل
معا لا يجتمعان في جسم واحد وهذا الصنف من التكون كان امر من الاول وا
من الثاني اما كونه اسهل من الثاني فان الفساد فيها والتكون انما يكون في كيفيته
واما عسر فلان هذا الضرب من التكون انما يحصل بفساد شيئين لكل واحد منهما
فساد في كيفية واحدة وذلك ما قلنا انه اعسر من الاول واذ قد تبين من امر التكون
البسيط وكان قد تبين من امر التكون المركب المقدار الذي رسمنا فقد ينبغي ان نفحص
عن الاسباب العامية لجميع ما يكون ويفسد وهي الاسباب القصوى لكثرة ما فان
بهذا الوجه يمكننا ان يعطى اسباب شيء شيء من الامور الجزئية الكائنة الفاسدة من غير
تكرار في التعليم في السماع فانه بهذا الوجه اعطيت الاسباب العامة لجميع ما تواتر
بالطبيعة سواء كان ازليا او يكونا فنقول ان تلك الاسباب التي اعطيت
بهذا الوجه سببا عيانيا انها اسباب الكون والفساد فانه قيل بهذا الوجه ان الاسباب
الاربعة مادة الشيء وصورته وفاعله وغايته اما المادة اولى التي تبين بهذا الوجه
وجودها في المادة الاولى بعينها جميع ما يكون ويفسد والاجسام الاربعة وان قيل
فيها انها ذوات مواد فبضرب من التشكيك لان تلك ليس فيها امكان ان تخلع
صورها ولان يفسد ايضا على ما تبين في السماء والعالم انما يوجد لها من هذه المادة
انها موضوعة فقط اذ كان المحرك منها غير متحرك وكانت انما تفعل الحركة
من جهة الموضوع لا من جهة الصورة واما الصورة الكائنة الفاسدة فليس
يوجد قول يعمها بل سمي واحد من الموجودات الخمسة فانه يتجوز وذلك
تميضها بما يخصها انما يكون عند العطف واحد واحد منها واذا كان هذا هكذا فالذي
عن الفحص بهنا هو السبب الفاعل الاقصى للكون والفساد وهو الذي ذهب اعطاؤه
على جميع القدماء فيما زعم ارسطو وينبغي ان ننظر بهنا من اجره هل هو بعينه السبب
الاقصى الذي سبق وجوده في السماع وان كان فعل هو محرك قريب لتكون ام
ذلك بتوسط وهو الجسم السماوي لان المحرك اعم من الفاعل وذلك ان الفاعل
هو ما شأنه ان يفعل اثرا او كيفية في المتحرك عنه ولذلك ليس يطلق ارسطو اسم الفاعل

على المحرك الاول فنقول اما في الكون البسيط وهو تكون الاسطقسات بعضها من بعض
فان الظاهر ان الفاعل لذلك حركة الاجرام المتنقلة دورا ولولا ذلك لم يكن فيها كون
ولا فساد يجري على نظام وترتيب محدودين كان ليس يمكن الاجزاء الاسطقسية فيما
البتة اذ كانت معادلة بكليتها وكل واحد منها في مكانه الطبيعي وليس هناك شيء يحركها
حتى يفني بعضها بعضا على غير تعادل في قواها ولذلك ايضا يظهر الامر في كون المركبات
من البسايط فانه ليس في الاسطقسات كفاية فرن يختلط وتمتزج حتى تأتي منها موجود
ولذلك دايما وبالذات كما انه ليس في النار بما هي نار كفاية فرن يكون عنها جسم صناعي
حتى يستعمله الصانع وبعد هذا ولذلك ما يظهر منا ان في حركات الاجرام السماوية
كفاية فرن يعطي صور الاجسام المعدنية مع الاسطقسات فاما النبات والحيوان
فقد يظهر انه يحتاج فيه الى ادخال محرك اخر فهذا العلم على ما سنبين بعد واذ قد تبين
هذا امر حركة التقدم دورا فبالواجب ما قيل انها مشتركة لساير التغايير الا
انه ليس في الحركة الاولى الواحدة كفاية في ان يكون سببا للكون والفساد واذا
الامور المتضادة سببا بها متضادة ولذلك بالواجب كانت الحركات كثيرة ومختلفة
وبخاصة حركة الشمس في فلكها المايل فان هذه الحركة بين السبب لاكثر الكون ما يكون
وفساد ما يفسد وذلك انها اذا كانت سببا لوجود اكثر المتكونات وذوات بعد
كانت سببا لفساد اكثر الموجودات والفاعلة للفصول الاربعة التي هي
الربيع والصيف والخريف والشتاء هذه الحركة فالفاعل عند ارسطو لاقوال
الكون والفساد هي الحركة الاولى المتصلة والفاعل للكون والفساد هي حركة
الشمس في الفلك المايل وليس توجد هذه الحركة للشمس وحدها للقمر وجميع الكواكب
المتحيرة وان كانت الشمس في ذلك اظهر فعلا وذلك ان الذي تفعله الشمس في مسيرها
في فلكها المايل من اختلاف الفصول الاربعة يفعله كوكب عطارد في مسيره في فلكه
الخاص الا انه وان كان يفعل غير التاثير الذي تفعله الشمس فيكون ضعيفا فيما يرتبط به الموجودات
فانه يظهر بالقول الكلي ان لهما معا في الكون والفساد حتى لو توهمنا رفع حركة منهما

او كوكب لكان اما لا يتم كون اصلا او كان لا يتم كون بعض الموجودات فانه يظهر
مما يظهر ان لبعض الموجودات اختصاصا بفعل كوكب كوكب ولذلك نجد
الذين رصدوا على قديم الدهر قسموا الموجود بحسبها فجعلوا موجود اكثر مرطبة كوكب
كذا وموجود كذا مرطبة كوكب كذا وبالجملة فالذي يظهر من امر هذه الكواكب انها كما
بمستقلة بحركة الشمس وان منعظم اختلافها في تاخرها انما يكون بحسب قربها وبعدها
من الشمس والظاهر مما وجد بهذا للقمر وعطارد وزهرة ويشبه بهذا ان يكون هو العلة
في وجود الاختلاف لما يحسب قربها من الشمس وبعدها اعني تفصل مغرب مسيرها من
السرعة والبطؤ والسير الوسط في الابعاد محدودة من الشمس واذ قد ظهر امر الشمس
والكواكب فبالواجب اذا ما كان لبس الموجودات وترهما والحملة مدة بقائها
ادوارا محدودة من مسير الشمس والكواكب في قربها وبعدها وذلك انها هي التي
تعطي لموجود موجود مزاجه الخاص ثم تكون نشوه وبرهه بحسب ما في طباعه ان يفعل
بهذين التغيرين عن قربها او بعدها ولذلك كل الشيء الموجودات يكون بادوار
محدودة من ادوار هذه الكواكب وكل برهه فبعض سقدر بحركة الشمس وبعض بحركة
القمر كالحال في مدة بقاء الانسان فانها من اثنين وستين من الحيوانات وليس يبعد
ان يكون هنا موجودات سقدر اعمارها بادوارات كوكب من ساير الكواكب
ولذلك ما قيل ان الاعمار محدودة وان الاجال تقدر وبهذا انما يكون ما لم
يظهر للموجودات بالعرض مثل الفساد الذي يحدث في الهواء والتدبير الردي
وساير الامور التي ليست سببا بالطبيعة للفساد ولما كانت هذه الحركات ازلية
على ما تبين يكون المولدين لها ازليين فبالواجب ما يكون الكون والفساد ازليا
وذلك اما يكون الاسطقسات بعضها من بعض فضرورة ان كانت بهذه الاجرام
السماوية بحركتها الحركات المتضادة عند القرب والبعد من غير وسط بينها
كالحال في الشمس فانها اذا بعدت هنا كان ذلك سببا لتكون الامطار لغلبة
كيفية الماء اذا دنت كان ذلك تكونا للهواء الحال عليه ولذلك لسنا نقدر

ان نقدر الاضلال الكون على هذه الجهة اذ كانت هذه الاجرام السماوية ازلية باشخاص
والاسطقسات بالنوع على ما تبين وكذلك يشبه ان يكون الامر في المعادن وفي كثير
من النبات والحيوان الذي لا يتولد عن بزر وبالجملة فكل ما ليس يحتاج في وجوده الى
محرك اكثر من الشمس وسائر الكواكب لان هذه وان كانت مضطرة في وجودها
الى مكان خاص تتكون فيه وهو وجه الارض او ما عليه فانه من الظاهر ان الاجرام
العالية هي التي بل حفظ هذا المكان بالنوع والاعذب عليه الماء اذ كان الموجود
الطبيعي عارض ما يبين بقبله انما هو ان يكون بجميع اجزائه تحت الماء اذ كان قد تبين
ان النهاية الملايمة لما وذلك ظاهر ان هذا هو فعل الكواكب وبخاصة الشمس
فعلا ذاتيا فما بين هو ضروري او اكثري ففيه موضع توقف عليه النظر في امر
الانواع التي يتولد عن بزر وهي الاشياء التي يحتاج مع تحريك الاجرام السماوية
للمحرك الاخر وتقريب فان الانسان كما يقول كما الاسطو يوليده انسان اخر
والشمس واذا وضع هذا كما هو بين من اخر هذه الانواع المتناسلة اعني انها ازلية
فيما مضى فهو ايضا بين من انها ليست لكن ان تحل فيما يستقبل وذلك بطرق
عليها من الافات الاسطقسية كالتكاثف فساد الهواء او طموه الماء على جميع
الارض انما لو اضمحلت اذ كان هنا امكان لان تحل لكان قد خرج ما كان
ممكنا من ذلك الى الفعل في الزمان الماضي غير المتناهي وذلك محال لانها
لما وكانت لا توجد الان اصلا وبالجملة فقد تبين انه لا يمكن ان يكون شيء ازليا
فيما مضى ويفسد في المستقبل وبالعكس اعني شيء كائن ويبقى ازليا واذا
كان هذا كذا وسبق ان الكون والفساد ازليان وكانت الازلية في هذا التغير
وفي سائر التغايير الكائنة الفاسدة انما يوجد بالتتابع والتشافع فقد ينبغي
ان نبين على اي وجه يوجد ذلك فيقول ان هذه الامور الممكنة الوجود اما اذا
وجد المتقدم منها على ما تبين يلزم ضرورة عنه وجود المتاخر ومثال ذلك انه اذا
وجد الاساس لم يلزم وجود البيت واما اذا وجد فمثال ذلك انه اذا

وجد الاساس لم يلزم وجود البيت واما اذا وجد المتاخر فيما فانه يلزم ضرورة
وجود المتقدم ومثال اذا وجدت انت فقد وجد ابوك ضرورة وكذلك اذا
وجد بيت فقد كانت اساس وحجارة بالضرورة واما في الامور الازلية فان المتقدم
فيها يلزم المتاخر المتقدم وذلك اذا وجد المنقلب الشتوي وجد ضرورة المنقلب
الصيفي واذا كان بكذا فعلى اي جهة ليست تشترط وجود الدوام في الامور الممكنة والتابع
اذ ذلك على جهة الدوام ام ذلك على جهة الاستقامة فنقول اما وجود الدوام
لها على جهة الاستقامة فذلك ممتنع في الحاشيتين جميعا اعني فيما مضى وفيما
يأتي وذلك لان فيما مضى وان كان يلزم عنه وجود المتاخر وجود المتقدم فلسنا
نقدر ان نحمل ذلك ما دام على استقامة ما لم يأت للامر نهاية في الماضي لانه
كان يحتاج المتاخر في وجوده الى سبب متقدم غير نهاية وذلك محال وجوده بالدوام
بل ان وجدت الاستقامة في الموجودات المتناسلة فبالعرض ويعني بالعرض
منا ما تصور ما تبين فيما يستقبل المعطى ضرورة الموجودات المتناسلة
التي هي لها ما هي بمحرك من خارج غير الزور وان البزر له آلة واذا كان
ذلك كذلك وتبين ان هذا المحرك فعله لانهاية له لم يمتنع ان يفعل بالات
لانهاية لها افعالها لانهاية لها فان وضعت تلك الالات بعضها سببا لبعض
كان ذلك بالعرض وكذلك ايضا لا يمكن ان يعرض لها البقاء الا لما على جهة الاستقامة
فيما يستقبل لا ما بالدوام وبالعرض وذلك انه ليس يلزم عن وجود المتقدم
وجود المتاخر على ما قلنا واذا كان ممتنعا فالبقاء لهذه الانواع ضرورة انما هو
دورا وذلك من قبل المحرك الازلي المتحرك دورانا فانه متى كان غيم فقد كان
مطر ومتى كان مطر فغيم وكذلك متى وجد انسان فقد وجد انسان قبله وقد
يوجد اخر بعده الا ان كان ههنا ليس يحتاج في وجوده للاكثر من الاسطقسات
والاجرام السماوية فان الاجرام السماوية كافية في بقائه على هذه الجهة واما
ما كان يحتاج في وجوده لمداخيل مبدا آخر كالنبات والحيوان على ما رآه

قوم او الانسان تقط على ظاهر كلام ارسطو فانه يرى ان فى الاجرام السماوية كفاية فى
اعطاء ما دون العقل فوذلك حاصل لها من قبلها معا عن الاجرام السماوية وذلك
المبدأ الان مثل هذا الكون الدايم اما دورانه بانواع فضروري واما دوران بشخص
فغير ممكن وذلك انه ليس يمكن ان يوجد زيد بعينه بعد ان وجد حتى يكون يعود دورا
ولا يمكن عن وجود هذا العليم وجوده مرة ثانية دورا وذلك ان الواحد يلزم ان يكون
الموضوع له واحدا واذا فسد الموضوع ثم كان فهو ضرورة ثانيا بالعدد وسواء فرضت
الفاعل لها واحدا بالعدد ولم نفرضه على ما يرى عليه اصحاب الدورات فان هؤلاء
يقولون انه اذا عدت الحصة التى كانت لجميع اجزاء الفلك حتى وجد زيد عاد
زيد بعينه ونواح ما بناه الاسكندر يرى فى الخشب والهيئة التى توجد للفلك
فى وقت ما انها لا تعود بشخص ابدا ويقول انا نرى فيها الكواكب كلها فى نقطة
واحدة من الفلك البروج كانك قلت فى الحمل ثم ابتدأت كلها تحرك السير
منها والبطيء يلزم ضرورة ان تعود كلها الى تلك النقطة بعينها التى منها ابتدأت
تحركت الان يكون ادوار البعض اقدر ادوار بعض حتى تكون مثلا من الشمس
دورة واحدة ثم القمر اثنى عشرة دورة وكذلك يلزم ان يكون نسبة دور ان الشمس من
واحد واحد من الكواكب وكان يمكن ان يعود كلها لموضع واحد ولا فى وضعه فضته
وقد كذبه الامر بخلاف ذلك فان الشمس تقطع دايرتها فى ثلثمائة وخمسة وستين
يوما وربع يوم والقمر دايرته فى سبعة وعشرين يوما ونصف وسبعة وعشرون
يوما ونصف اذا اضيفت لتلك الشى ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع واذا كان
هذا هكذا وكان الفاعل ليس يعود واحدا بالعدد ولا الهيولى يمكن ذلك فيها فقد تبين
امتناع عودة الشخص من كل جهة ذلك ما اردنا ان نبين وهذا القول فى تتمة
ذلك انه ليس يلزم اذا لم يمكن دورة القمر تقدره دورة الشمس بايامها ان لا
يقدر احدهما الاجزاء اصلا اذ قد يمكن ان يكون التقدار الشترك زمانا صغيرا
بل ان كان الامر هكذا فالشترك لما ربع يوم ضرورة لكنه الوقوف على هذه

الادوار

الادوار التى للكوكب هل مشتركة ام لا فما يعسر او لا يمكن فان ذلك مبنى على
معرفة زمان الدورة الواحدة منها للكوكب كوكب على التحقيق وذلك غير ممكن للسبب
الداخل فى الرصد والذى يمكن ان يوقف عليه من ذلك وهو انما تقدر بعضها
بعضا تقريب كما يرى ذلك اصحاب النجوم وكيف ما كان الامر فليس يمكن
ان يعود الشخص القضى القول فى هذا الكتاب بحمد الله وعونه بسم الله الرحمن الرحيم

ابتدأ اولا فى هذا الكتاب نذكر غرض كتاب

كتاب من الكتب التى سلفت يشير الموضوع فى المرتبة ثم نعرف غرض هذا
الكتاب وما بقى علينا بعده من هذا القول فى هذه الكلية الطبيعية فنقول انه
لما كان قد تكلم فى المبادى الاولى لجميع ما تؤامه بالطبيعة وتكلم مع ذلك فى
اللواحق العامة للموجودات الطبيعية كالزمان والمكان وفى كل ما تحتاج
اليه فى الفحص عن تلك المبادى وهذا كله فى المترجم بالسماع الطبيعى وكان
بالواجب ما فعل من ذلك اعنى تقديم هذا الكتاب فى التعليم على سايير الكتب
لعوده على ما تبين وتكلم بعد ذلك ايضا فى احوال العالم البسايط وفى صورها
واللواحق العامة لها ذلك فى كتاب السماء والعالم وكان ايضا بالواجب
ان يتلوا هذا الكتاب فى التعليم للسماع الطبيعى ويقدم على ما بعده لانه اول
كتاب يفحص عنه فى شىء من الامور المحسوسة وذلك انه ابتدأ اولا بالبسايط
فعرف صورها والاعراض الموجودة لها ولما فرغ من هذا النظر وكان ههنا ايضا
امور عامة ليس شىء من الامور الجزئية الكاينة الفاسدة وهى حركة الكون والفساد
على الاطلاق البسيطة منه والمركب وحركة الاستحالة والنمو شرع بعد ذلك
ايضا بالنظر على هذه الاشياء واعطى ما به يقوم هذه الحركات على العموم وذلك
فى الكتاب الملقب بالكون والفساد وكان ايضا بالواجب تلو هذا الكتاب
بكتاب السماء والعالم وتقدمه على ما بعده من الكتب وذلك انه لما كان غرضه
الاول التكلم فى موجود جوهر من الامور الجزئية الكاينة الفاسدة ابتدأ اولا فى هذا

كتاب قدماء الحكماء والعلوية
كالشهد والاسطقد
والزئبق والروح

الكتاب يعرف الامور العامة لها كما فعل في السماع حيث عرف الامور العامة لجميع
ما تواه بالطبيعة ان تيا كان او فاسدا او بسيطا وتام له هذا النظر شرع في
هذا الكتاب يفحص عن الاشياء التي توجد في الاسطقسات كالاعراض واللواحق
وذلك في الاسطقسين منها اعني الهواء والماء والارض كالشهب والامطار
والزلازل والرواجف ولذلك لقب بكتاب الاثار العلوية وكان ايضا
الابتداء بهذه من بين الامور المؤلفة لانها ابسط ما يوجد من المركبات اذ كانت
ليس يوجد من المزاج الذي فاعله الطبخ وانما السبب في وجودها احد التحارين اعني
الحار اليابس او الحار والبارد الرطب على ما سبقين وهذا كله في الثلاث المقالات
من هذا الكتاب واما المقالة الرابعة منه فهو يفحص فيها عن كون الاجسام المتشابهة
الاجزاء ويعطي فصولها العامة لان الذي اعطى من امر الكون المركب في كتاب
الكون والفساد ليس يكاف في ذلك وانما اعطى من امر الكون المركب في كتاب
الكون والفساد ليس يكاف في ذلك وانما اعطى بذلك من جهة العام وههنا
تم غرضه في هذا الكتاب ثم يفحص بعد ذلك عن جنس جنس من الموجودات المؤلفة
الكائنة الفاسدة ويبتدئ اولا ما توبا الى الاسطقسات وابسطها وهي المعادن
فيعطي ما به يتم جنس جنس منها ويوقف على اسباب اللواحق والاعراض الموجودة
لها ثم يفحص بعد ذلك عن النبات في كتاب ايضا مفرد فاذا فرغ من هذا شرع
في النظر في الحيوان على الاطلاق وفي جميع الاشياء الموجودة فيه من نفس وبدن
وعرض اما الفحص عن امطاره البسيطة منها والمركبة وعن اسبابها الفاعلة لها
والغائية اعني منافعها فهو في الكتاب الملقب بكتاب الحيوان وذلك منه في عشر
المقالات في الاضيرة واما الفحص عن النفس وافواتها ففي لكتاب النفس ويتكلم
ايضا في المحسوسات والحواس وفصولها الاضيرة وذلك في كتاب سماه الحاس
والمحسوس لان الذي يتبين في كتاب النفس من ذلك هو امور عامة وكذلك
يتكلم في سائر القوى المؤلفة التي توجد بالنفس كالرؤيا والذكر في مقالة مفردة وتم

ايضا في مقالة مفردة في حركة الحيوان المكانية ويعطي بالجملة تمام هذه الحكمة اذ كان
قد تبين في كتاب النفس القوة التي يكون لها هذه الحركة وبالجملة ففحص عن الاعراض
الذي يوجد للحيوان من جهة ما هو حيوان كالنوم واليقظة والشباب والهرم و
والموت والحيوة والصحة والمرض فاما مراتب هذا الكتب فهو من البين ان الكتاب
الذي يتكلم فيه في اعضاء الحيوان ومنافعها متقدم كتاب النفس او كانت هذه هي
بعينها النفس واما سائر ما عددنا فهي بعد كتاب النفس لكن هذا الترتيب في النظر
في الحيوان بعضه ضروري وبعضه على جهة الافضل وبعض هذه الكتب التي
عددنا موجودة لارسطو وبعضها غير موجودة وستقول في واحد واحد منها
ان شاء الله ان ساعد العمر ووقع لنا مع ذلك فراغ فلنرجع الآن كما قلنا النظر
في هذا الكتاب وارسطو يبتدئ منها اولا لوضع امور قد تبين بقوى مجرى الاصول
الموضوعة والمبادئ لما يريد ان يتكلم به في هذا الكتاب فنقول انه قد تبين
في كتاب السماء والعالم ان الاجسام البسيطة خمسة الجرم السماوي والاسطقسات
الاربعة وتبين بذلك ان الاربعة متضادة بالثقل والخفة والمرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وان منها خفيف بالاطلاق وهي النار وثقيل بالاطلاق وهي
الارض وخفيف وثقيل مما ثقل الى الخفيف الى ما فوقه وخفيف بالقياس الى
ما تحته كالماء والهواء وتبين بذلك ان الارض في قعر الماء والماء في قعر
والهواء في قعر النار والنار في قعر الفلك وظهر ايضا في كتاب الكون والفساد
انها توجد بعضها في بعض على جهة الاختلاط وعلى جهة التجاور وخاصة الارض
فانه يظهر للحس وجود الاسطقسات الثلثة فيها اعني النار والهواء والماء وذلك
بفعل الاجرام السماوية فيها واما النار فيشبه ان يكون في مواضعها اكثر بسائطه
لان ما عدا ما من الاسطقسات لما ثقل ما في مواضعها كما تبين في السماء والعالم
فلذلك يختلط بعضها ببعض وليس لها خفة فيسير اختلاطها بالنار وتبين ايضا
بذلك انها تكون بعضها من بعض من جهة ما هي اضداد وان ذلك انما يوجد لها بالقوة

التي هي الحارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتبين ايضا بهذا لك على
كم جهة يوجد لها الكون وقيل ايضا بهذا لك ان السبب الفاعل للكون انما هو
على الدوام والتعادل والدور هو حركة الاجرام السماوية وبخاصة حركة الشمس
في فلكها المائل فانه يظهر ان الشمس اذا انحدرت الى الجنوب قل تسخينها في
الشمال فغلبت طبيعة الاسطقس المائي لغلبة البرودة فاستحال الهواء
ماء ولهذا تنزل الامطار واذا صعدت عن الجنوب اشتد تسخينها في الشمال
صار طبيعة النار في الهواء او يكون فعلها هذا دورا وتعادل اعني اذا كان البرد
في جهة الشمال اكثر كان جهة الجنوب وبالعكس اي اذا برد الجنوب اكثر الشمال
ولذلك يكون شتاؤها وصيفا في جهة الجنوب اعني في الاقاليم التي بعدها من الشمس
عن تلك الجهة بعد اقليمين والصيف بعكس ذلك بهذا ويكون عنها في اثنين
واكثر من جهتين من المجاز احدهما فاني وهو حار يابس والاخر حار رطب او
بارد رطب وتبين ايضا في كتاب السماء العالم السبب في تسخين الشمس وسائر
الكواكب وان ذلك يكون بجهتين احديهما الحركة والاخرى انعكاس الضوء
لكن يظهر ان السبب في تسخين الشمس حتى تقدر صاعدة في فلكها المائل الى
جهة راوسنا ليس يكون من قبل الانعكاس فقط لان الخطوط الشعاعية
لقرب مزاولتها تحدث رواء ما قاية او كدخان في البطوان التي تمر الشمس على جهة
روسهم لها واما التسخين الذي يكون من قبل نفس الحركة فليس يظهر في الصعود
والهبوط تاثير محسوس وذلك ان الاثر في ذلك لا يخلو من احد وجهين اما
ان يكون مركز فلك الشمس مركز فلك البروج فيكون بعدها من جهة الراس
في الشمال والجنوب بعدا واحدا ابدا متى لم تعد بمقدار الارض عن فلك
الشمس على ما يقتضيه جل اصحاب التعاليم فلا يكون تاثيرها عند الصعود اذ
ليس بها لك قرب زايد في المسافة واما ان يكون الشيء في فلك خارج
المركز او فلك تدوير على ما يلزم ضرورة عن سرعة حركتها وبطوها بالاضافة

الى فلك البروج واي هذين كان فيكون الامر في ذلك بالضد اعني انها في حال
صعودها الى سمت رؤسنا يكون البعد وفي حال هبوطها اقرب لان الاوج وهو
في النصف الشمالي من فلك البروج واذا كان ذلك كذلك فاما ان يكون التاثير
للانعكاس فقط ان لم يضع لهذا البعد اثرا محسوسا واما ان يكون الغالب
اثر الانعكاس بهذا اذا وضعنا لهذا البعد اثرا محسوسا وهذا ليس ببعيد لانه على
هذا يكون لخروج المركز تاثير في الكون ويشبه ان يكون الطبيعة عدلت في ذلك
فجعلت قل التسخين الذي يكون بالانعكاس جعل القرب يقع الاعتدال
بالتسخين الذي يكون من قبل الحركة من حيث وجه التسخين الذي يكون بالانعكاس
كان البعد لقل التسخين الذي بالحركة وبهذا يقع لان خروج المركز لا يكون عبثا
واذا تبين لنا بهذه الامور على ما تبين فكان ما يضطر ما يلزم عن هذه الحركة تولد
بهذين التغايرين في الارض اعني الرطب اليابس والحار اليابس والحار الرطب والبارد
الرطب فلنفض هذه الاشياء كالاصول لما نريد ان نتكلم فيه ههنا ونشرع في شيء
شيء مما قيل في هذا الكتاب فنقول ان الامور التي نطلب منها علم اسبابها
وبادييها القريبة انما طرق احصاء اوانها باطس الذي سوف في الموضع الملائم
من الهواء من هذه الاثار الذي يتبين اولا ما يعرض عنها من جهة انواع فقط
احدها الكواكب المضيئة وهي الموقدة بالشهب والثاني الغير الموقدة بالشهب
والثالث المصابيح والاربع الاعفر والخامس ذوات الذوائب وهذه كلها
تشترك في الهيولى والشكل وانما تختلف باختلاف اشكالها الذي انما يكون
من قبل اختلاف كيفية الهيولى فاما الوقوف على اسباب هذه الاشياء فنذكرها
يظهر وذلك انه لما كانت هذه الاشياء ليس يمكن ان يكون من جوهر الاثير اذ
كانت فاسدة كائنة وكان ليس لقايل ان يقول انها احد الكواكب الثابتة
او السيارة لان الكواكب التي شوهدت في قديم الدهر بما عيانها الكواكب
الموجودة الى الان لم يحدث منها شيء وايضا فان الكواكب السيارة محدودة العدد

وقد كان تبين ان الشمس اذا سخنت الارض صعد منها جسمان من البخار احدهما البخار
اليابس المحار الدخاني والآخر البارد او المحار الرطب فاما الدخاني فيصعد على الكرة
طبيعة من طبيعة النار واما المحار الرطب فدونه في الموضع واما البارد الرطب فدون
المحار الرطب وكان البخار الدخاني اكثر شيء استعدادا لان تلتهب لاذ تحرك
يرد عليه فيما الواجب ما يكون بذه الآثار المتقدمة عن هذا البخار اذا التهبت بحسب
حركة الجرم السماوي ومن الدليل على ذلك ان بذه انما تكثر في زمان كثرة بذا
البخار الدخاني وذلك زمان الصيف ومتى كثرت في الشتاء دلت على
قحط وما الجلية متى كثرت دلت غلبة بذا الجوهر الدخاني كما حكى ارسطو انه طلع
في بلاد الروم كوكب عظيم من الكواكب ذوات الاذناب في زمان الشتوة
فكانت رجمة شديدة وصعد موج البحر شدة الريح حتى اهلك نا كثيرة واذا كان
بذا كذا وبين ان يهول جميع بذه الآثار هو الجوهر الدخاني فاذا انما تختلف اشكالها
من قبل تكيف بذا الدخان اما الكواكب المنقضة فانما تكون على جهتين احدهما
اذا كان البخار الذي يشتعل ممتدا غير مستوي الاجزاء فيتحرك الالتهاب من
جزء منه الى جزء تتبين له الناظر ان كوكبا منقضا لذاته وبذه الاجزاء ربما كان
التهابا لطغو النار من بعضها الى بعض وربما كان ذلك كونك من حركة الفلك
او لا تفق الا يكون الالتهاب فيها كلها معا ولبعد السبب ترى بعضها عند ما
ينقض دوارة لكثرة حركة بذه الشهب اذا كانت من قبل طغو النار الى
تلك الاجزاء الممتدة وكان امتدادها الى فوق فمتى اذا كانت النار لها
من طبعها الحركة للفوق واما اذا كانت تلك الاجزاء ممتدة الى اسفل وانه
بينا او شمالا فان السبب في انارة بذه الحركة على تلك الاجزاء ان وضعنا
النار فيها الحركة على تلك الاجزاء فيها تحركه بذواتها فليس بو الا طلبيا اعادة
الملائمة اذا كان لبين في طباعها ان تحرك الى اسفل او الى اليمين او الشمال
واما ان وضعنا ذلك كونا مبتدا فليس يكون منها الحركة في الجهة التي تحرك

واحد وبو الاول فاما ان مثل بذه الحال مشابده مشرار النار فذلك يظهر حسا
في الفتيل ساعة ما يطفى يوضع تحت الفتيل المسرج فانه اذا وضع تحته وجودي
بالدخان الصاعد من اللهب من الفتيل المسرج تحرك اللهيب على ذلك الدخان
حتى يستقر حمابة الفتيل الاسفل واما الجهة الثانية من تحرك بذه الكواكب
فهي اذا كان ذلك الجزء الدخاني الملتهب محصورا في الهواء البارد الرطب فذلك
انما يبقى له اذا كان في غير موضعه فعند ما يعتدل ذلك البخار ويصير نارا تندفع
تلك النار بشدة وسرعة كالسهم المرمى به وذلك للمضادة التي بينها وبين
الهواء البارد الذي كانت محصورة فيه كالحس الاشياء الحارة تفر من الاشياء
البارة وبالله ويكون خروج تلك النار على ارق جوانب ذلك الهواء اقلها برد
فربما كان ذلك الى اسفل وربما كان الى فوق وربما كان يمنة ويسرة الا
ان التي تكون الى اسفل هي قسرية محضة والتي تكون الى فوق مجمع الامران
اعني الانتفاع عن الصعد والسلوك الى فوق واما التي تكون يمنة ويسرة فانها
مركبة من المحركتين اعني القسرية والطبيعية اذا تقاومت فتندفع على جهة مشتركة
بينها ومن الدليل على وجود بذا النوع من الحركة انها تتبع في بعض الاحيان مشرة
الانتفاع ان يقع على الارض او في البحر ولذلك ما ترى بذه الكواكب كدرة مرا يطفت
من البرودة التي سعتها واما الآثار الموصوف باللهيب فانه يكون متى كان
الدخان المجاري المجتمع له طول وعرض وابعد مستعدا لكيفية بمنزلة العصب
والحلفاء المستوقد واما المصابيح فانها تحدث متى كان ذلك البخار المصعد له
طول اكثر مما له عرض واما التي تقف بالاعتراف انها تحدث متى كان الالتهاب
له السرعة ولذلك تشبب بشبو الماغر واما ذوات الاذناب فانها
تحدث اذا كان البخار الممتد لها ثبت على حالة واحدة عند ما يشتعل اما اكثفا فيه
واما الان نهاك مادة مصعدة اليه ممتدة على قدر ما تشتعل منه واما كليهما جميعا
ولا يجاب فيما ثبت منا اما عديدة وبذا ما قيل في ذوات الاذناب انها تكليف

باختلاف اشكالها وذنبك عن قبل المادة وذنبك ان ما ذنبه مستدير وهذا يعرض له
في بعض الاوقات ان يرى مستدير احوال اما الكواكب السيارة فيعرض لان
تتحرك بحركة الكواكب وقد يكون ايضا في المواضع التي ليس فوقها كوكب فيكون
حينئذ محركته بحركة الكل وهذا يدل على انه ليس هو ورديه يعرض من ضياء الكواكب
التي يستدير حوله كما لهالة للقمر وربما كان امتداده في استقامة وربما كان طوله
وعرضه متساويين فيما ذكر واوربما كان طوله اكثر من عرضه وربما كان داخله
اضلاع وما الجملة فالتجارب التي ذكرت عنه على ما يقول ارسطو ليس تحده دليل على
كثير الاشكال والاطراف ثم يعرض له الذنب وانما صارت هذه الكواكب
تحركه بحركة الفلك لكونها تقرب منه وكثيرا ما تضمحل هذه الكواكب الى الكوكب
المنقضة وكثيرا ما تتولد عنه الكواكب المنقضة اذا صادف الكوكب المادة
له وهذا مما يدل على ان البيت احد الكواكب المذنبة ولا ذنبك شيء يعرض عنه
اجتماعها كما كان يرى فيها كثيرة من القدماء ومن هذه الآثار التي تعرض في الهواء
ما يكون اوتة فقط كالالوان الدموية الظاهرة ليلا في الهواء والاخاديد التي
تظهر والخوف والهالة وقوس قزح والجوه والعلة المشتركة في جميع هذه الآثار
ان كل المبصرات يعرض لها باختلاف الجسم المتوسط الذي يرى اختلاف
منظر من القرب والبعد والعظم والصغر واللون والخفاء والظهور وذنبك
مما يدرك حسا فان الاشياء التي تبصر بتوسط الماء تظهر مخالفة لما تبصر بتوسط
الهواء ولذنبك ايضا كمختلف الاشياء المبصرة في الهواء لاختلاف اجزائه واما
اعطاء اسباب هذا الاختلاف ففي علم المناظر والذي يتكلم فيه ارسطو
في هذه المقالة من هذه الآثار هي الالوان الدموية والاخاديد الجوه بالجملة
جميع الآثار التي تظهر ليلا وكنه نخبر في ذنبك على ترتيبه فنقول اما الالوان
التي تظهر ليلا فان السبب في ظهورها اشراق الضوء في الغيم الكثيف الاسود
وذنبك حين شان الضوء اذا لاقا جسما شفافا لون ان لم يكن فيه فيحدث

من ذنبك المنظر لون متوسط بين بياض الضوء وسواد الغيم وهو الاحمر والاشقر
لان البصر لا يقدر ان يفرق بينهما فيظهر ذنبك اللون كالممزج والدليل على ذلك
ان الشمس وسائر الكواكب متى طلعت في هواء كثيف لا دبت حمرا وكذلك يظهر
النار حمرا بتوسط الدخان وشبه ان يكون العلة في لونها ما يتشبث بها من
المواد الارضية ولذنبك ليس لها لون في موضعها ومن هذا الجنس الحمرة التي تظهر
عند غروب الشمس وهي المعروفة بالشفق فاما السبب في اختلاف هذه الالوان
في شدة الحمرة وضعفها فهو من قبل اختلاف الغيم في قلة السواد وكثرته
ورقته ايضا وغلظه من قبل كثرة الضوء ايضا وقلته والقرب والبعد وضعف
الابصار وقوتها ولهذا تظهر بعض هذه الالوان حمرا قانئة وبعضها شقرا وبعضها
صفرا وبالجملة فانما يكون الرؤية بحسب قبول الفاعل للقابل واما الاخاديد
التي تظهر ليلا والخوف فان سبب هذه الرؤية ايضا هو انه متى قام دون الضوء
غمام شديد الكثافة والسواد مما لا يمكنه ان ينفذ فيه جميع اجزاء ذلك الغمام
ظهرت الاجزاء السود من الغمام ابعد والاجزاء المنيرة اقرب وهي في سطح
واحد يتمثل للناظر ان تلك المواضع السود خفر فاما ان مثل هذه الدموية
يعرض للون الاسود الابيض اذا كان في سطح واحد فذنبك ظاهر مما وضعه
المصورون فانهم معدون الى الاعضاء الثخنة كالفخذ ويصورونها باللون الاسود
باللون الابيض والى الاعضاء الغائرة ويصورونها باللون الاسود وهذا
الاخر مختلف في العظم والصغر بحسب اختلاف الفاعل والقابل واما لم
يمكنه في هذه الآثار ان تظهر نار السدة ضوء الشمس وانما الضوء الفاعل
اما ما ليس شديدا كالاضواء التي تكون عن الآثار ان تظهر ما ذا شدة ضوء
الشمس وانما الضوء الفاعل اما ما ليس بشديد كالاضواء التي تكون عن الآثار
التي تقدم ذكرها اعني الاخبر والمصابيح وغير ذنبك فهذا هو مقدار ما يعطي
من سبب هذه الاشياء في هذا العلم وهي الاسباب التي تجري من هذه الوجوه

مجرى الاجناس واما الاسباب التي يكون منها مجرى الفصول ففي علم المناظر وذلك انه
يتبين هنالك ان الاسباب بهذه المرئيات هو انعكاس الشعاع او انعطافه واذ
قلنا فيه فلنقل في المجره وهو الاثر الظاهر في السماء واما الشك اولا في امره
هل هو رؤية فقط او جنس من ذوات الاذناب واما الاسكندر فانه قرر
ان جنسا من ذوات الاذناب واحد وذلك انه زعم ان المجره هي ذوائب الفلك
لانه لما كان كثير من ذوات الاذناب شائعا ان يحدث تحت بعض الكواكب لشدة
لهيب الكوكب ما تحته من البخار الدخاني كان ممكنا في هذا الاثر من الفلك اذ كان ذا
كواكب كثيرة متقاربة ان يعرض له في جميعه مثل هذا العرض وينبغي ان نتامل اولا
هذا القول هل اخذ فيه شيء انطوى فيه كذب ام لا فنقول اما المقدمة الصغرى
وهي ان هذا الموضع من السماء فيه كواكب كثيرة متقاربة اكثر مما في سائر انحاء الفلك
فينبغي ان يصح من الحس واما المقدمة الكبرى وهي ان الكواكب جاهي كواكب
من شانها ان يلهب ما تحتها من البخار الدخاني وتكذبه اليها وان لهيبها كان الكواكب
اكثر واعظم كان فعلها ذلك اعظم فهو لعمري حق وظاهر بالتصفح والاستقراء من
اللهيب والابعاد الذي كثيرا ما يرى تحت كواكب كواكب الا ان الذي يلزم غير هذا القول
ان ذلك الموضع من السماء يكون صدوث هذه الآثار فيه اكثر فاما ان هذه الكواكب
مبلغ من كثرتها لالهاب الهواء الذي تحتها دايما من غير ان يكل بوتيرة فشيء لم يظهر
بعد من القول المتقدم وللهو لازم عنه اللهم الا ان يوضع من اول الامر انها دخان لهيب
على ان ذلك بين الوجود بنفسه او محاقة بين في كان يمكن اعطاء سبب ذلك على
هذه الجهة واما ان يكون ذلك برهانا مطلقا بنتج السبب والوجود معا على ظن قول الاسكندر
فذلك عالم سنن بعد واذا كان هذا كذا فلننظر هل يلزم عن وضع هذه النتيجة ام
لا وهي ان المجره دخان ملهب باستطالة الفلك فاقول لانه متى وضعنا
الامر هكذا لزم ضرورة ان يعرض للكواكب التي يرى فيها اختلاف منظر في اقليم
اقليم وموضع موضع من الارض وذلك انها انما كانت ترى بتوسط هذا الجسم

الملهب

الملهب الذي هو في هيئة الحلقة ويظهر في بعضه فيعرض من ذلك ان يكون الخطوط
التي تخرج من البصار ما في اقليم اقليم وموضع موضع من الارض الى الكوكب واحد بعينه فيها
تلقى سطح ذلك الجسم عند نفوذها فيه في مواضع مختلفة من قبل ان الكوكب الواحد بعينه
مختلف الموضع من ذلك الاثر اعني المجره وقد ان ذلك انما كان النسر الطاير في بلدنا
في حافه هذا الاثر من جهة المشرق فيلزم اذا علا هذا اذا انتقلنا الى الجهة المقابلة
في الطول لبلدنا اعني الى ما هو اقل عرضا من بلدنا ان نجده في تلك الحافة التي
وذلك شيء لم يعرض بعد يقف على ذلك من عنى برصد في مواضع شتى وهذا
قول ضروري الالزام من جهة ان الاشياء الحادثة تحت فلك القمر يعرض لها
اختلاف منظر على ما تبين في التعاليم وايضا كما قيل لو كان هذا الاثر دخانا
ملتهبا للزم ان تقل في الشتاء وتكثر في الصيف وتتزيد سنين وتنقص اخر
وذلك الشيء لم يحس بعد بل هو في جميع الازمان على حاله واحدة وليته ازيكون
مثل هذا الالتهاب الدايم في الهواء على عظم هذا الموضع بعيد الهواء مباينا و
استحالة نادرا وايضا فاقل ذلك الكان يوجد لها فيما تمام الارض اثر
محسوس في قلة يكون الامطار وبالجملة في شدة الحر وما يلزم من ذلك واذ قد
تبين من هذه الاقاويل ان المجره ليست دخانا ملتهبا فقد يظهر انه واجب ان يكون
رؤية فقط وذلك انه اذا كان لا يمكن ان يضع ذلك الاثر المحسوس في جرم
الفلك لان الذي يظهر من انحائه هو الكواكب فقط وهي ابدا تظهر مستديرة
على ما تبين من شكلها وهذا الاثر يظهر ابدا مستطيلا فقد بقي ان يكون ذلك عارض
يعرض لتلك الكواكب للضمة المتقاربة في سطح الجسم الملتهب الذي يظهر تلك الكواكب
بتوسطه وهي النار التي تبين وجودها وذلك انها لتقاربها يعرض لها ان ينعكس
اضواءها في سطح النار والجسم الدخاني اللطيف الذي هو كالنجوم بين النار والهواء
فعند ما تنعكس تختلط اضواءها مثل ان يوقد نار ان في المقالة التي تحت القمر انار
اكثر من واحد حتى تتداخل الهالات بعضها على بعض لما في الرؤية بشكل مستطيل

وانما الفرق بين الجرة والهالة ان المراة التي ترى الهالة يتوسطها كاينة فاسدة
والمراة التي ترى هذا العارض للكواكب يتوسطها ازينة فلذلك يشبه ان يكون هذا الازعاج
غير طبيعة الجسم الذي يرى فيه الكواكب بتوسطه ويشبه ان يكون للكواكب في ذلك
الجسم فعل ما واما والمقبول هذه الرؤية لكون هذا الجزء من الفلك مخالفات
اجزائه ومن هنا يظهر ان القول في هذا الاخر انما تم بهاتين الجهتين وكذلك
ارسطو فعل وبهذا الظاهر من كلامه في النسخة التي وقعت الينا وان كان
الاسكندر
ادى هذا المعنى فهو صحيح الا انه مقتضى ظاهر لفظه ومع هذا فكان يكون فوق عليه
جزء من القول ليس بالبون ولعله تركه على جهة الايجاز او ذلك من اصل وقع
عند الترجمة فان كثيرا ما ينقلب مفهومات المعاني عند المترجمين فيلزم عند ذلك
تغير في العبارة والاسكندر اعظم مكانا من ان يظن بهذا القول المتقدم منا
في كتب ارسطو خلافه وادق فلنا في الكاينات التي تكون اكثر دنوا من الموضع
الاعلى فلنقل في التي تكون في الموضع الاسفل فانه مما يظهر ان في الهواء
صنفين
احدهما الموضع الاعلى وهو الذي تكون فيه ذوات الاذناب والفاني الذي
تكون فيه الامطار والثلج والجليد والبرد وهذه مرتبة ايضا في هذا المكان اما
الاعلى منه فللمطر والثلج والبرد واما الاسفل فللثلج والجليد وسيظهر ترتيب هذه
المواضع عند اعطاء اسباب هذه الكاينات منا فلنبدا من القول في المطر
فنقول اما جنسه فمعلوم وهو انه ما يكون من الهواء فانه ليس هناك ماء
بالفعل اذا كان ذلك الموضع غير طبيعي للماء وليس هناك ايضا شيء يقصر
على الوقوف هناك وانما الفحص ههنا من امره على اسباب لكونه وكان
ذلك جاريا على نظام وترتيب محدود وذلك ايضا يتبين من الامور التي نقدمنا
ذكرها ههنا فانه قد رتبنا قبلنا ان الشمس تثير صنفين من البخار احدهما الحار اليابس
والثاني الحار الرطب وهي انما تفعل هذا الكون في هذه الجهة التي يصعد اليها
وشكل ذلك انها اذا صعدت الى جهة الشمال امارت هذين الجنسين من البخار

تصعد

وذلك تفعل في جهة الجنوب اذا كانت قد بطلت اليها فاذا انحدرت عن الجهة التي
اليها لزم ضرورة ان يبرد ذلك البخار الحار الرطب لكيما ما كان منه في الموضع الذي
لا يصل اليه انعكاس الشعاع فانه عند انحطاطه ان هذا الموضع ابرد موضع
في الهواء وذلك انه قد تبين ان تسخين الشمس والكواكب انما يكون بالحركة او
بالانعكاس اما الانعكاس فانما يكون من دماثة الكثافة جرمها وصلابتها
وبين هذا ان الانعكاس متناه وانه حيث يتناهى لا يكون تسخين وانه قصر
ما يكون منه حيث لا يكون الشعاع الواقع ظل الارض على زوايا قائمة او قريبا من
القائمة وذلك انما يكون في الجهة التي يتحدر عنها الشمس مع ان هذا الموضع ايضا
نائي عنه الاجرام السماوية فوايضا لانه بالتسخين الذي يكون بالحركة والدليل
على ذلك ان الهواء الذي فيه لا يزال متحركا بحركة الكل واذا كان هذا هكذا
وكان هذا الموضع اشد ما يجد بردا عند انحدار الشمس عنه فمن الواجب ان يكون
البرد في ذلك الوقت يغلب على الهواء الذي في ذلك الموضع كثيرا ولان
الهواء الذي هناك حار رطب يقرب هذا الموضع ويعدل الهواء الرطب بعرض
له ان تكاثف من البرد فيكون منه السحاب فاذا اشتد تكاثفه استحال مطرا
ونزل ذلك انه ليس واجبا ان يقبل كل تحيل كثيرا منا معا فكلما حصل منه
جزء ما مقدار ما يحفظ صورته في الهواء الحر ض بقي ذلك الغيم او يبقى منه حالا بعد حال
فيزال تحيل ماء وهواء نصب ولذلك كان علامة صحوة وهذه هي العلة
في كون نزوله مساء فاما ان الهواء الرطب يلي مثل هذا الموضع اذا برد
فبين فانا قد بينا من ذلك في الحيوانات وفي الصنايع التي تستعمل التقطير
فقد ظهر من هذا القول علة كون المطر وهي التي الاسباب التي تجري مجرى
الفصول وتبين ايضا مع هذا السبب في كونه جاريا دوريا على نظام وهو كون
حركة الشمس في الفلك المايل جارية على نظام اذا كان معظم جميع هذا الازمان من
حركة الشمس وان نظر ايضا للقمر في ذلك تاثير ليس بدون عند محاقه ولهذا اكثر

وكذلك تفعل

الامطار على الاكثر في ذلك الوقت اعني في اواخر الشهور وذلك انه لامحاق
ضوء يعرض للهواء ايضا في ذلك الوقت برد الكثير ان هذا البرد ملازم لا يكون
عنه الامطار ولذلك ما قيل في طبيعة الغراب انه بارد رطب ولذلك يشبه ان
يكون يعرض للشمس في وضعها من الكلب كوكب اعني انها يكون هناك بعض يلزم عنها
كثرة الامطار وما العكس كما يقال في اصطراق الزمرة وغيرها واما السبب في اختلاف
المطر حتى يكون منه الوبل والرشح وغير ذلك منه اصنافه فهو اختلاف استعداد
الموضع وقوة الفاعل وضعفه وذلك ان الهواء اذا كان حارا رطبا قبل الانفعال
اكثر واستحاله دفعة الى نقط كبار فكان منه الوبل وكيفما اذا كان في المادة
بقدار اعني حرا وبردا سواء واذا لم يكن بهذه الصفة وكان في الطرف القابل
كان منه الرشح والرذاذ وما كان بين بين الطرفين فهو متوسط فاما ان
الهواء الحار الرطب قبولا للصورة الماء عند البرد فذلك يظهر من ان الماء
يسخن اسرع قبولا للبرد والهواء في قياسه وسياتي هذا عند ذكر البرد و
ليس يكون الامطار في الزمان البارد حرا وعند هبوب الشمال كما انها لا
تكون عند شدة الحر وسط الهواء فان مادتها ينقطع في هذين الوقتين و
ربما اتت سنون كثيرة موافقة لتولد هذا البخار الحار الرطب فكانت قطيرة
وذلك اما من قبل الاستعداد الذي في الهيولى واما من قبل ما يعرض
للاسطقسات من هيئات الاجرام السماوية واما منهما وبالعكس اعني
انها ماتت ايضا سنون بالجملة لارتفاع هذه العلل باعيانها واما السبب في ان
كانت منها السحاب اكثر من ذلك من البخار الصاعد منها لتكون الامطار
وذلك لطوبته وحرارته واما المدى فانه مطر يسير ينزل بالليل ولذلك
كان ينزل في الصحو والسبب الفاعل له الذي هو قوة السبب الفاعل للمطر
هي حركة الشمس تحت الارض وفوقها وذلك انها اذا كانت فوق الارض ال
اصعدت البخار الملائم لذلك فاذا غابت تحت الارض يبرد ذلك البخار فتحال

هذا وموضع المدى يلزم ضرورة ان يكون كذلك الموضع المطر وذلك لقلة الحرارة الموجودة
في مادته ولذلك كان تكونه ضعيفا ومما يدل على هذا ما يقوله ارسطو من ان
رؤس الجبال العالية لا ينزل فيها المدى ويس في كل فصل ينزل بل في الاوقات
الملائمة له وخاصة عند هبوب الرياح الامينة في بلد بلد وهي في اكثر البلاد ريح
الجنوب وقد يكون في بعض البلاد الريح التي تهب منها او تهب البخار اليها
اي ريح اتفقت فاما عند هبوب الشمال والرياح الماحية للسحاب فينقطع
نزوله واما الثلج والجليد فمادتها ايضا واحدة والسبب الفاعل لهما واحد وانما
يختلف بالكثرة والقلة والموضع فموضع الثلج والمطر واحد وذلك مادتهما وانما
يختلفان من قبل اختلاف الفاعل الاقرب عنه البرد في الشدة والضعف
وذلك انه متى لم يكن البرد في الغاية كان مطرا ومتى كان البرد في الغاية اجمد
ذلك الهواء المستعد لقبول المطر قبل ان يكمل تجميع اجزائه طبيعة الماء
فتقل بالجمود ويسرب ولذلك يوجد في الاوقات الباردة والمواضع الباردة
واما الجليد فمادته ايضا ومادة المدى وموضعهما واحد والفاعل لهما ايضا
واحد الا انهما يختلفان بشدة الفاعل وضعفه فمتى كان البرد ضعيفا كان
ندى ومتى كان شديدا جمد ذلك البخار قبل ان يتجمل ماء فكان منه الجليد
واما البرد فقط ايضا مراره انه ماء منعقد في السحاب وانما اسمطلب من اجره
لم كان يوجد في الخريف والربيع وبالجملة الامر بخلاف الثلج فنقول اما ان علة
البرد شدة البرد الذي يجده قبل ان ينزل مطرا فذلك ظاهر واما ان وجود مثل
هذا البرد في هذين الزمانين في الهواء بالوقت فذلك غير ممكن بل ان كان
ولابد فبالعرض وذلك انه عند ما يسخن الهواء بعد ان كان باردا اذ يسير
بعد ان كان سخنا وبالجملة فمتى كان السحاب في الحر والبرد متشتت الاجزاء
عرض للبرودة ان تجمع ذاتها بما من الحرارة ويغور في اعماق مادة والحرارة
ايضا تارة على ما يشاهد ذلك مما ترى في الارض فمتى عرض ذلك الحرارة

كان عنه جنس اخره الموجودات كالصواعق والرعد ومتى عرض كان ذلك للبرودة
كما يعرض البرد وذلك ان منشأ ان الضدان يقوم عنه حضور ضده مخافة الفاعل ان
منشأ الماء انه يكون اقبل لفصل البرد اذا كان ولذلك متى اراد الاطباء
تبريد الماء سريعا كمنوه قبل فاذا كان هذا هكذا وعرض العام ان يبرد مع السخونة
المتقدمة فيه كان للاستحالة الى المطارقبل ولذلك يكون التقطير في الامطار ذوات
البرد كبارا فان كان البرد اشد جمدة قبل ان ينزل ولذلك كثيرا ما يكون البرد
والمطر معا تشتت اجزاء ذلك السحاب في قلة البرد وكثرته فاما سبب اختلافه
في الصغر والكبر فذلك يكون من شيئين احدهما ضعف الاستعداد وقوته وقوة
الفاعل وضعفه والثاني بعد المكان الذي تتكون فيه وقربه فانه متى كان
بعيدا كلفه الهواء فلم يصل الى الارض الا صغيرا ولهذا السبب بعينه ما كان منه في
المكان الابعد تهبط مستديرا لان الهواء يكسر زواياه عند هبوطه وما كان
منه في المكان القريب يهبط ذا زوايا فهذه هي القول في الامطار والندى
والثلج والجليد والبرد ثم انه بعد هذا الشرع في القول في الانهار والبحر والرياح
الا انه يتكلم ههنا من هذه المطالب على التمام في الانهار فقط ومرمى تمام القول
في ذلك المطلبين الى المقالة الثانية ونحن في ذلك على ترتيبه فنقول ان المياه
التي توجد في الارض صنفان احدهما تحت والصنف الاخر فوق الارض وكل
واحد من هذين الصنفين اما سايل واما واقف اما المياه الواقفة فانها
تكون كثيرا من مياه الامطار وعند ما يفيق تلك الاماكن ان يحفظ المياه
الواقفة فيها لصلابة جرمها كما قال في العيارج وقد يوجد هذا الصنف من المياه
على جهة التكون والحدوث من الهواء الذي في داخل الارض اذا وافى موضعا
ملايما لذلك كما قال فيه فوق الارض وانما يفيق لمثل هذا الماء ان لا يسيل
لضعف اندفاعه ولتطامن موضع تكونه ولكنه لا بد ان يكون موضعه الذي
تتكون فيه اعلى من الموضع الذي يخرج منه واما المياه السايلة فانها انما تكون اكثر

ذلك عند التوالد الدايم والتكون المتصل ولا سيما الانهار العظام ولهذا اتفق لها ان
يبقى سيلانها مدة من الدهر غير عظيمة يعوق التواريخ والاعمار الانسانية فانه اذا من المتنع
ان يكون في الارض ماء بالفعل يسيل من جميع هذه الانهار مثل هذه المدد العظيمة ولا
من شتوة الا شتوة لا سيما في السنين القحط فان تلك المواضع كان يلزم فيها ان
يكون اكثر من الظاهر من الارض كثيرا وايضا لو لم يكن اكبر لكانت الارض سيصيبها
الخسف كثيرا لكنه غير ممتنع ان يكون في الارض مواضع تعتن بكبر على دوام السيلان
وكثرته لا سيما في زمان الشتاء وما يقرب منه والمواضع الموافقة لمثل هذا التكون
الدايم هي الجبال ولذلك تنبع الانهار العظام من الجبال والسبب في ذلك ان الجبل
يجمع فيه اشياء كثيرة يعين ذلك منها ان الجبال اكثر المواضع ندى ورطوبة وردا
لارتفاعها وقربها من المواضع البارد الذي فيه تكون الامطار وايضا لكثافتها
لا تحيل ما فيها من النداوة والرطوبة والبرد الذي يوجد فيها ابدا من خارج بعرض
ان يكون اجزاؤها ابدا سخنة كما يعرض في ابدان الحيوان في زمان البرد فتحلل الحرارة
التي من داخل ما بها لك من الرطوبة والانداد تحليلها الهواء حار يقتصد لما اعلاها
فاذا صعد استحال الكثافة الاعلى وبرودة كما يعرض ذلك في الحمامات وذلك انما
يكون في كهوف من تلك الجبال ومواضع معدة لان تفق مثل هذا العرض على مثال
ما عليه الامر في القرقة والانبيق لمضاعفة التقطير واذا كثرت هذه المياه السايلة
من زيادة الامطار وهي الامطار التي تسيل في زمن الشتاء وتقرب منه ذلك ثم ينقطع
وقد تجمع لبعض هذه الانهار السيلان من هذه الاسباب
يغيض فيها من البحر ماذا هو ويعطي السبب في ملوحته وسنن انا نزل بالنوع كان فاسد
بالجزء ثم يغيض فيها من الرياح ومن الاجزاء المعواة من الارض اي هي ومن الامطار
والبروق والرعود والصواعق ويوفي اسباب جميع هذا وعلله وان كان انما تتم
القول في هذه المطالب الثلاثة الاخيرة في المقالة الثالثة لكنه يحسن الغرض
لنا هناك جمع هذه المطالب في هذه المقالة فنقول انه من البين ان البحر هو

المائى وذلك انه لما وجب ان يكون لكل واحد منه الاسطقسات كل ما اليه يصير جميع
اجزائه وليس منها كل لما محسوس الا البحر فقط فالبحر اذا هو الاسطقس المائى و
جميع الانهار من جهته ما هو اسطقس بالضرورة منه تمد سوسط الامطار واليه يصير
وهو بحالة واحدة لا يزيد ولا ينقص ولو كان كما قيل ان العيون هى الفاعلة لزم ضرورة
احد امرين اما ان ينضب الماء على جميع اجزاء الارض او ان يقف سيلان الانهار لتساوى
مواضع نابعيها مع ماء البحر وكان ايضا لزم عن هذا غرق اكثر جميع اجزاء الارض
وهذا كله مخالف لما يوجد ولما اوقف عليه القول فيما تقدم فان الامر فى نسبته
ما يرد عليه المائى مثل انما يتصور بما يقول ارسطو مثل الماء البير الذى
ينضب دايما فى اناء عريض والهواء مع هذا نقشر وخله فانه ليس يمكن ان يظهر
الماء الذى فى القعر تزيد ما ينضب فيه ذلك الماء وكذلك الامر فى البحر مع ما ينضب
فيه من الانهار يصعد منه الشمس ومن انه اسطقس يظهر ايضا انه ازلى بالنوع كاين
فاسد بالجزء على ما تبين من امر الاسطقسات ومستوفى سبب هذا بعد ان نتكلم فى
موجبه فنقول ان الملوحة ضرورة عارضة له لانه ما هو اسطقس اذ كانت مطعمة
والطعم انما توجد للمتزج من جهته ما هو متزج كما يقال ومن الدليل على ذلك
ان التصعيد يصيره عذبا ولذلك كانت الامطار وهى التى تتولد اكثر ذلك
عن البخار الصاعد من البحار عذبة ومن الدليل ايضا على ذلك انه اذا اصنعت
كرة مجوفة من نحاس وثقبت فى البحر خلص الى جوفها الماء العذب وهذا كله يدل على
ان الملوحة عارضة له من قبل المزاج واذا كان ذلك كذلك فنقول انه من الظاهر
سبب وجود الملوحة على الاطلاق هو مخالطة الجزء المحترق للرطوبة وذلك يتصور
على وجوه منها ان يكون ذلك الجزء معمورا بالرطوبة العذبة فاذا فعلت الحرارة
فى ذلك المزج واحالته الرطوبة ان كانت بسرعة الى التقلل بقيت تلك
الفضلة المحترقة مالحة كالحال فى مرارة الحيوان من الغذاء والماء ثم تخرج
باقية عنه مثل الفضلة التى توجد من الثفاة وذلك لاغتذاء الاعضاء بالجزء

العذب منه وذلك ان يكون الجزء المحترق اختلط من اول الامر بالرطوبة اختلاطا
يوجب ملوحتها وهذا الجزء المرار ما كان ارضيا على ما بيناه فى المياه التى تسيل على الارض
المحترقة الحارة وعلى ما بيناه ايضا فى الماء المضاف بالرماد وربما كان ذلك الجزء المرار فاتنا
على ما بيناه هذه الامطار التى يكون فى اول الخريف فانها تحس تلك الامطار بالملوحة
ما هى ولا يحس فى السنين الرطبة ولكل كم من الماء هذا الوجود وقد تصور قوم السبب فى ملوحة البحر
وقد ينبغى ان ننظر فى ذلك فنقول اما ان يكون السبب فى ملوحته ان الحس تحلل الجزء
العذب منه حتى بقى ذلك الجزء فان الارض تخالط الرطوبة تخالطة يلزم عنها هذا
الطعم فذلك لامر ممتنع معدوم بما تقدم من ان الحس تعود اليه فلذلك الاولى ان نظير ما نحس
بانها الحافظة لذلك لا فاعلة ولو كانت الحس هى الفاعلة للملوحة لما فرط ذلك من
فعلها حتى تعقد وينبغى ان يروم فى اعطاء ذلك سببا اخر ولم يبق الا ان يكون
مخالطة الجزء الارضى المحترق او البخار الدخانى او كليهما فنقول انه يشبه ان يكون
ذلك الاسبب ملوحة البحر هو الجزء الدخانى المحترق وذلك ان الملوحة لما كانت
عارضة لجميع البحار وكانت البحار اكثر اجزاء الارض وجب ان يكون هذا العرض
الذى يعرض لما من قبل الارض مشتركا لجميع اجزاء الارض كلها والذى يظهر انه مشترك
بجميع اجزاء الارض هو وجود هذا الجزء الدخانى من جميع اجزائها لنفوذ فعل الاجرام
السماوية فيها على ما تبين واختلاطه بها حتى تولد عنه مثل هذا الطعم مع الماء
زيادة ان ترتفع صاعدا واما احتراق الذى يعرض للارض والتربة فانا نلتقى ذلك
فى بعض اجزائها لانه كلها واذا كان ذلك انما يعرض فى بعض اجزائها التى
ليس عليها ماء فكم ما كان الاعراض ذلك فى اجزائها المغمورة بالماء وليس ينبغى ان
يعرض ذلك فى بعض اجزائها المغمورة بالماء كثيرا والاقل ويشبه ان يكون السبب لتربة
بعض البحار على بعض فى الملوحة قرب بعض الارض من الاحتراق والاستعداد
لان تتولد عنها ذلك البخار الدخانى الكثير او يكون من اجتماع السببين كليهما كما يقال
فى البحيرة المسماة بحر سطخون فان هذه البحيرة اذا القى فيها الحيوان المكشوف لم يبق

لكثره محالطة اجزاء الارضيه لمائها ومن الدليل على ان اجزاء الحجره التى تملح ماء البحر هو انه
على الاكثر لا ارضيه الصغار الموجود فى مائه فان الاجزاء الارضيه مكدرة صرورة
فاما السبب فى ان كانت بعض اجزاء الارض تصير بحرا بعد ان كانت برا وبرا بعد
ان كانت بحرا فهو ان سبب ذلك فعلى ان من اللازم عنه القول انها بتناوب
صارت برا بعد ان كانت بحرا اذ كان قد تبين فساد الاسطقسات بالاجزاء فانه
ليس يمكن ان يكون فيها جزء غير فاسد وايضا فقد يظهر ذلك بالحس مما يوجد فى معادن
الارض والقيطان من الصدف وغير ذلك من الاشياء التى لا توجد الا فى البحار
كما يقال ان ذلك موجود كثيرا فى الارض مصر وبها يوجد كثيرا فى بلدنا هذا واما السبب
فى ان لا توقع مثل هذه الحوادث حتى يصل الينا فهو كما يقول ارسطو طول الدهر
والاعصار وان مثل هذه الحوادث لا يظهر الا فى الالوف من السنين ولذلك
ان كتلف الاسم والخطوط صدرين مالك من ذلك وان بقى فليس يوجد
من يعرفه كالحظ الذى يوجد اليوم فى رمى مصر وايضا فقد يهلك جميع القوم الذين
عاينوا ذلك واتصل بهم ذلك الحادث وذلك اما من الطوفانات التى
تحدث فى العالم اومن الهواء الوبائى اومن الحرب وبالجمله ممايرد من خارج
واذا كان هذا هكذا وتبين وجود هذا فنقول ان الاسباب القريبه لكون بعض
اجزاء الارض تصير برا بعد ان كان بحرا وبحرا بعد ان كان برا هى كون الانهار
والعيون فانه متى تربطت جهة ما من الارض تولدت فيها الانهار فاذا صبت
الى المواضع المنخفضه من تلك الارض حتى تغمر تلك الجهة فحينئذ تحدث البحار وبالعكس
اعنى انه متى يبست جهة ما جفت الانهار والعيون التى فيها فحينئذ لزمت
البحار التى تصب اليها تلك العيون ضرورة وقد لا يمتنع ان يكون السبب فى ذلك
ان البحار ربما صبت اليها من الانهار فتتولد الارض من الجهة التى تصب
اليها تلك الانهار وتفيض البحر من الجهة الاخرى على ما يرى يحدث ذلك فى
الانهار العظام اعنى انها تنقل مجاريها فهذه هى الاسباب القريبه لذلك

واما الاسباب البعيده فهى حركة الشمس فى فلكها المايل وحركات سايرالكواكب
كما ان الاسباب القصوى فى سبى جميع الكاينات وفسادها فانه لما كان بعدها
كما قيل هو السبب فى فساد اكثر الموجودات وقربها السبب فى نشوها كذلك الامر
فى فساد اجزاء الارض والبحار وتولدها وكما يوجد الجميع الكاينات مدة ما يكون فيها
تاثير السبب المنشئ اشد قبولا منها لتاثير السبب المفسد وهى زمان الشباب لذلك
الموجود مدة ما يكون فيها لتاثير السبب المفسد اشد قبولا منها لتاثير السبب المنشئ
والمولد وهو زمان الهرم ولذلك الامر فى اجزاء الارض والبحار وذلك ما يقول
ارسطو ان ارض مصر الان صايرة الى الفساد فانها كانت بحرا فيما حكى اوميرس
وغيره ثم جفت بعد وهى الان صايرة الى الجفوف حتى تخرب ولذلك لسنا
نجدها الان تمطر وانما عيش اهلها من النيل الذى يفيض عليها لذلك واذا قد تبين
من امر البحر ما هو وما هو السبب فى ملوحته وتبين مع هذا السبب فى كون بعض البحار
يعود برا وبعض البرار يعود بحرا فلننظر فى الرياح والرياح المشهوره اربع الصبا
وهى التى تهب من جهة المشرق والدبور وهى التى تهب من جهة المغرب
على مقابلة الشرقيه والشمال وهى التى تهب من جهة القطب الشمالى و
الجنوب وهى التى تهب مقابلتها وتهب بين هذه الرياح رياح اخر يسميها
النوب جميعا البكنا لتبكينها الماء المشهوره وعدد هذا الرياح على ما اجده
فى النسخ المنسوبه من هذا الكتاب الى ارسطو ثمانيه رياح اثنان منها بين الصبا
والجنوب احديهما اقرب الى الصبا والثانيه اقرب الى الجنوب واثنان
بين الدبور والجنوب احديهما ايضا اقرب الى الدبور والاخرى اقرب الى الجنوب
واثنان ايضا بين الصبا والشمال احديهما اقرب الى الشمال والاخرى الى الصبا
واثنان بين الدبور والشمال احديهما اقرب الى الدبور والثانيه اقرب الى الشمال
فيكون على هذا عدد الرياح اثنى عشر ريحا واما على ما يجده الاسكندر يحكى عنه فاحد
عشره ريحا ثمان منها تهب من طرفى قطر واحد وهى الصبا الخفيفه والدبور

المقابلة لها وعن جنبتي الزبور والصبا كان يقابل كل واحدة منهما نظيرتها
واما عدا بذه الثمانية فليست يتقابل والوقوف على صحة احد هذين القولين
سبيله تعمد الاحساس لذلك مع طول الرصد ويشبه ان كان الامر على ما
ذكروا ان يكون السبب في وجود بذه الرياح بهذا العدد اختلاف نواحي
الفلك في القوة مع قرب الشمس وبعدها فاما ماهي الرياح فانها ابخرة دخانية
مستديرة حول الارض وذلك انه قد تبين ان البخار الصاعد من الارض صنفان
احدهما البخار الرطب والاخر الدخاني فاما البخار الرطب فيكون عنه الامطار
واما البخار الدخاني فيكون عنه الرياح اذا كانت مواد الموجودات المتضادة
متضادة فاما ان الامطار تضاد الرياح فذلك ظاهر اذ ان الرياح لكثرة اذا غلبت
الامطار ولكثرتها كفت الامطار وسقضى اذا غلبت الرياح والسبب في ذلك
ان مادتيهما مختلفتان ولذلك يكثر الرياح في السنين القحطة ويقل في
السنين الممطرة وانما يوجد كل واحد منهما بشيء من بعض الاوقات بالعرض
فان الارض يعرض لها عند ما تبتل بالامطار ثم تستعلي عليها الشمس
ان يصعد منها بخار دخاني كثير كالحال في الحطب الاخضر اذا وضع على
النار ولذلك يعرض ايضا للرياح ان تحرك الابخرة الرطبة من مواضع شتى
وتجمعها الى موضع واحد وتخالطها الجنوب لتكاثف الابخرة بها لذلك ويكون
عنها المطر كما يقال ان ذلك يعرض كثيرا في بلاد اليمن ومن الدليل على
ان الريح تتولد من البخار سرعة حركتها فان السرعة والحدة في الحركة انما توجد
للبخار الحار اليابس وقد يظهر ذلك ايضا من فعلها وذلك ان فعلها ابدا
التجفيف والتيبيس بخلاف فعل المطر واذ قد قلنا في جنس الرياح ما هو
فلنقل في السبب الذي لاستدارة حول الارض والبخار الدخاني من شانه
ان يصعد علوا فاما ان الرياح مستديرة حول الارض فهو لما يرى من سير السحاب
بها على استدارة فانها دارت على خط مستقيم لم تنتقل السحاب من موضع

لا موضع على استدارة ولا كان يكون بعدها في حين انتقالها من جميع المواضع بعدا
واحدا واما السبب في ذلك فهو ان البخار الحار اذا صعد علوا وصادف بذلك
الموضع البارد الرطب عرض له ان يترطب ويبرد بعض البرد فيحدث فيه لاجل
قيتاني الميلان الموجودان فيه اعني الثقل والخفة فيلزم ضرورة ان يتحرك
عنه ذلك حركة مستديرة وذلك انه لما كانت الحركة المستديرة ليست متباعدة
عن الحركة الطبيعية التي لكل واحد من ذينك البخارين المتقاومين اعني الخفيف
والثقيل كتباعد احدى الحركتين المستقيمتين عن صاحبها ومضادتها لها تحرك
الى الجهة الاسفل وليشهد لذلك ما يوجد لكل واحد من الاسطقسات ما عدا
الارض من قبول بذه الحركة وسهولة ماتيها لها وكان بذه الحركة الدورية ليست
للاسطقسات قسرية محضة ولا طبيعية محضة وقد قيل في وجودها في السماء
والعالم فكان ذلك الجزء الخفيف الدخاني لما لم يقو ان ينزل بجانبه الرطب
على خط مستقيم صار به على خط مستدير اذ كان ذلك الجزء الدخاني اسهل تنقلا
لذلك وبذه هي العلة المالكة في الاغلب لاستدارة الرياح ومن الدليل
على ذلك ان الرياح انما تنزل من العلو ولذلك ما يتقدم حدوث الرياح كثافة
او بخار وما يجده نغتر في الهواء يوقف ذلك الملاحون الذين يعنون بمقدمة المعرفة
في حدوث الرياح واما من ظن انه قد يكون سبب استدارة بذا البخار انه اذا
صعد علوا فلقاه الهواء الذي لذلك دور الحركة الكل انصرف عنه راجعا على استدارة
فهو عندي غير ممكن وذلك ان ما لاقى من الابخرة الصاعدة ذلك الهواء
التي تحرك دورا تتحرك بحركته والخط في مسلكه اذا كان مثل بذا البخار الكثيف
قبولا لحركة الكل فظنه باطل فانه يتبين ان ما هو بهذه الصفة ليس ريحا اذ
كان الفلك الاعظم هو كائنة المشرق الى الغرب فقط وايضا فكم يكون حركة
الرياح بالسرعة التي تشاهد فان السبب الكثرة والسرعة هو وجود التضاد
في جوهر الحال في الرياح التي هي اسباب الاعاصير والبرق النشيء من السحاب

وقد يكون ذلك من صعود بخار اخر عند هبوطه ذلك الذي يرطب ويبرد فيحدث عنه ذلك التماخ
بهذا الضرب من الكرة اعني الاستدارة فهذا هو القول في اعطاء حدود الرياح على الاطلاق
ومهبتها واما السبب في نشيء الرياح اوقاتا ما من السنة وسكونها وقت اخر واعطاء
الفصول التي تختص بجامع ريح من الرياح الاربعة المشهورة اعني الصبا والدبور والجنوب
والشمال فمحتاج الى القول في ذلك فنقول ان الرياح ليس يكون على الاكثر في زمان
الحر الشديد ولا البرد شديد وذلك ان البرد الشديد من شانه ان يكثف وجه الارض
فيمانع صعود البخار الرطوبي وبالجملة فليس من شانه ان يولده واما الحر الشديد فانه يفصل
في وجه الارض شبيها بالاحتراق فيفني لذلك جوهر البخار الرطوبي واما في غير هذين
الوقتين فليكثر هبوب الرياح ولهذه العلة بعينها اكثر الرياح يهبوا الشمالية والجنوبية
لانها تنشاء من المواضع التي من جنبتي مدارى الشمس الصيفي والشتوي واما الرياح الشرقية
والغربية فتقل هبوبها ولاسيما ما كان منها ناشيا من تحت احد المدارات وذلك
لشدة التسخين الذي هناك واما السبب في هبوب الرياح الجنوبية فبين ان العلة
في ذلك حركة الشمس في فلكها المايل واما لم كانت الريح الجنوبية تهب بعد انصراف
الشمس من المنقلب الشتوي بعد ستين يوما وتهب الشمالية بعد انصرافها من المنقلب
الصيفي بعد عشرين يوما فان السبب في ذلك ان الشمس اذا كانت اقرب قربها من
الجهة الشمالية اذابت الموج والندى وبالجملة الرطوبات التي في هذه الجهة فتسهل
الرياح الشمالية الا ان فعل الشمس بهذا الفصل لا يظهر في اقل من عشرين يوما او
نحوا على الاكثر والدليل على ذلك انا نرش الهواء شديد السخونة بعد انصراف الشمس
من اقرب قربها منه في حين كونها في اقرب قربها ان التسخين اذا دام كان اشد
لكثرة الانعكاس وليس السبب في ذلك سوى الاستعداد الهواء فان الفعل
الاعظم ليس يكون من قبل الفاعل الاقوى فقط بل ومن قبل القابل فلذلك
لا يمتنع ان يكون الفاعل الاضعف يفعل في موضع واحد بعينه فعلا اعظم من فعل
الفاعل الاقوى وذلك لاختلاف الموضع في الاستعداد واذا كان هذا هكذا فقد نقول

فاعل لم كانت الريح الشمالية تهب بعد انصراف الشمس من مدارها الصيفي بعشرين يوما والجنوبية
بعد انصرافها من المدار الشتوي بستين يوما والعلة في ذلك واحدة ونسبة الشمس الى الشمال
والجنوب بنسبة واحدة في القرب والبعد فنقول انه ليشبه ان يكون السبب في ذلك ان الريح
الجنوبية التي تنشاء بهناك في موضع الشبهه بالموضع الذي ينشاء فيه الريح الشمالية ليس
تصل اليها اولا ما تنشاء البعد المسافة وذلك انها في ذلك الوقت ضعيفة واما بعد
ذلك فيقوى لان فعل الحر يكون بهناك اشد ولذلك كان ظهورها بعد انصراف الشمس
من المدار الشتوي في زمان اكثر من زمان ظهور الشمال لان الموضع الذي ينشاء منه هذه
الريح قريب منا او نقول ان السبب في ذلك هو ان الموضع الذي ينشاء منه الريح
الجنوبية ليست الى المدار الشتوي في البعد بنسبة الموضع الذي منه ينشاء الشمالية لان الزوال
الصيفي اعني ان يكون موضع بهوب الجنوب من الزوال الشتوي ابعد من موضع هبوب
الشمال من الزوال الصيفي فيكون الزمان الذي تحمى فيه ذلك الموضع بعد حلول الشمس
بالمنقلب الشتوي اطول من الزمان الذي يسخن موضع بهوب الشمال بكون الشمس في
المنقلب الصيفي واعني هنا بالسخونة الموافقة لهبوب الرياح لانه ليس ما بين هذا
اتفق منشا الريح وهذا السبب هو الذي كان في بعض النسخ المنسوبة الى ارسطو
والسبب الذي ذكرناه اولا يوجد في بعض النسخ المنسوبة لبعض المفسرين وشبه ان
يكون السبب في ذلك مجموع الشيئين معا الا ان هذا القول بحقيقة شكك ما ليس
بالبين وذلك ان ارسطوبرس ان ما تحت معدل النهار غير مسكون لانواط الهواء لك
وهو حق يقين على ما سيظهر من قولنا بعد واذا كان ذلك لك فليس يمكنه ان تهب ريح
من الجهة الجنوبية الشبيهة بالجهة الشمالية تهب هنا عند نازح الشمال اعني الموضع الذي من المدار
الشتوي والقطب الجنوبي وذلك لانواط الهواء تعدل النهار لان الريح التي تهب من تلك
الناحية تحتاج ضرورة قبل ان تصل الينا واذا كان هذا لا زما فمتى الان يكون موضع
بهوب الجنوب عندنا من تحت المدار الصيفي وذلك ان الشمس اذا كانت في المدار الشتوي بردها
الموضع ويرطب فاذا ادنت منه الشمس راجعة اذابت تلك الرطوبة فاذا صارت في المدار

الصيف انقطعت لشدة وهذا القول يوجد في بعض النسخ المنسوبة الى الاسكندر وهو الصحيح

واما الفصول التي تفصل بها الرياح الاربع من قبل الجهات فان الجنوب حارة رطبة والشمال باردة يابسة والصبا كالمعتدلة بالاضافة الى هاتين الجنوبية والغربية ايضا لكنها اميل الى الرطوبة فاما وفيه سبب هذا فان الريح الجنوبية كما يقول ارسطوماتي من الجهة المرتفعة من الارض فتصب من الهواء علينا انصبابا فتحدر الابخرة والا فقد كان ينبغي ان يكون هذه الريح يابسة لكان حرارة ذلك الموضع اللهم الا ان يكون هناك مياه كثيرة واما بريح الشمال وبيسها فبين لانها تهب من برار باردة ومن موضع منخفض واما الرياح الشرقية فانما نظن بها انها اسخن من الرياح الغربية لكون الجهة الشرقية اسخن من الجهة الغربية وقد اعتاض على قوم اعطاء سبب ذلك لانهم زعموا ان نسبة الشمس الى الارض في مشارقها ومغاربها بالنسبة واحدة ولكن ننظر في ذلك فنقول ان الشمس اذا كانت في الجهة الشرقية كان ما يقع من الخطوط الشعاعية على تلك الجهة من الارض على زوايا قائمة او ما هو اقرب الى القائمة وذلك لان ضرورة عن كروية الارض ويكون وقوعنا في الجهة الغربية ما دامت الشمس في الجهة الشرقية على زوايا منفرجة تنصب الشمس نحوها في وسط النهار فيكون نسبتها الى الجهتين نسبة واحدة ثم يكون نسبتها الى الجهة الغربية في النصف الاخير من النهار نسبتها في النصف الاول من الجهة الشرقية وما نظن قوم شابه هذا السبب لم يقدروا ان يعطوا في ذلك سببا فيعطوا الوجود والذي بهذا يتبين وجود هذا يزعمون ان الجهات الشرقية من الافق اسخن وشبيه انه ان كان الامر كذلك ان يكون السبب في ذلك ان الشمس لما كانت تظهر دفعة على الجهة الشرقية وتلقى تلك الجهة منها اشد مما تلقى من تسفينها او لان السبب الذي قلناه ليفصل لو ان تلك الجهة انفصالا كثيرا ويكون قبولها للتسفين اسهل ولما كانت الجهة الغربية يلقى ذلك شيئا شيئا وقليلا قليلا حتى يلقى اشد وابلغ حدث فيها استعداد ما لان ينفصل ذلك الانفعال الذي انفعلت الجهة الشرقية ولكن نحن نخونها فاما ان مثل هذا يعرض للاشياء المتضادة فذلك بين ولذلك ما لم يكن الصيف متلوه الشتاء حتى يتوسط بينهما

الربيع لان الموجودات حيث كانت تلقى من اطرافها يفيد ويشهد لذلك ما يعرض ببعض السنين من هجوم الحر دفعة من الاسقام والعلل فهذا هو السبب في هذا الوجود ان صح المشاهدة وهو سبب ممكن فاما ان هذا القول من يبلغ قوته ان يعطي السبب والوجود معا فذلك عسر وايضا فقد يمكن ان يوفى سبب هذا بجهة اخرى وذلك انه قد يتبين ان للسماء تميزا ان الجزء من الفلك الذي فيه الشمس اقوى فعلا من الجزء الآخر واذا كان ذلك كذلك فيكون التسخين فيما يحاذي ذلك الجزء باكرة اشد فعلق ذلك اولا ايضا الجهة الشرقية فيجتمع لها بان التخوان من التسخين اولا اعني الذي يكون بالانكسار والوكرة وبما جهتا تسخين الكواكب على ما بينا واما ما يقال ان البلد الاطول طولا اسخن من البلد الاقصر طولا فليس السبب في ذلك ان كانت المشاهدة صحيحة ان تلك الجهة فيما حاذت بين الفلك ويقربه منه وكما تقول ان الجزء الايمن من الحوت فعلا اكثر يقول ان الجزء الذي بساعة من الارض اكثر ايضا لانه ان لم تقل هذا فلست ادري ما يقال في ذلك ويشبه ان يكون هذا السبب هو ذلك لكون الربع الشرقية سخنه هذا الذي قلته فما فعلته ولم يظهر لنا بعد السبب الاين في ذلك وهو ان الشمس تمكث على النصف الشرقي من ساعات كما تمكث على النصف الغربي لكنه يكون طلوعها على النصف الشرقي بعد تسخينها اياه بساعة او ساعتين وذلك عند قربها من الطلوع فيكون قد سخنت بسبع ساعات او ثماني ست وفي الارض وواحة او ثنتان تمكث الارض واذا غربت عنه الافق الغربي لم ينفع ذلك الافق ما يتسخين الذي يكون منها بعد المغيبوبة بساعة او ساعتين لان هذا التسخين يكون وقد برد الافق الغربي بمغيبوبة الشمس عنه والتسخين الذي يكون قبل الطلوع بعكس هذا الامر يزيد به التسخين الاعظم الذي يكون بالطلوع واما التسخين الذي يكون بعد الغروب فليس يقاوم البرد الذي يكون عند الغروب فضلا عن ان يزيد في التسخين واذ قد تبين هذا فلنقل في هذا الموضع المكونة من الارض فنقول ان مقدار ما ادرك يابس والقياس البقاع من العمارة في هذه الشمالية فذلك اما هو اقل من سدس الارض وذلك تخمينا وذلك انهم انما خوا طول هذا

الموضع بان رصد والكسوفات قمرية في اقصى من البلاد الشرقية والغربية فلم يجدوا تقدم
في البلاد الشرقية وتاخرا في الغربية باكثر من اثنتا عشرة ساعة وذلك في الطول مائة
وثمانون جزءا من الاجزاء التي بها الفلك ثلثمائة وستون جزءا واما عرضها فانهم الصوا
اقصى البلاد التي امكنهم اليها المسير في جهة الجنوب هو ما بعده عن معدل النهار ثلثة
عشر جزءا وكسرا واقصى البلاد في جهة الشمال هو ما بعد عن معدل النهار ستين جزءا
لان التجار زعموا عافتهم عن السير لما بين الجهتين فهذا هو القدر الذي الق من زمام العمارة
بالحس وينبغي ان ننظر فيما يمكن من ذلك بالقول ما ليس يمكن فنقول ان ارسطو وجملة
المشائين يزعمون ان المواضع الممكنة عمارتها من الارض من جهة الشمال هي ما عن
جنبتي موارات تمام الجهتين الشمالية والجنوبية وان ما تحت معدل النهار وما يقرب منه
لا يمكن لافراط الحر هناك وكذلك ايضا يرون ان ما بعد جدا عن موارات الشمس
من الجهتين الجنوبية والشمالية ولا يمكن لافراط البرد واما بطليموس ومن تبعه من اصحاب
التعاليم فانهم يرون ان العمارة ممكنة تحت معدل النهار لما يجاوزه من جهة الجنوب
بقدر ما لا يبرح حضيض الشمس وهو الموضع الذي يحوطه بالطريقة المحرقة واما ابن
سينا فقد تبعهم على هذا الراي ويرى ان ذلك الموضع اعني ما تحت معدل النهار
اعدل الاقاليم ورغم ان قول المشائين مخالف لما يوجد حسا ويقينا وكما ننظر
في ذلك بحسب ما يمكننا من جهة الامر منظورا فيه وذلك بحسب ما قدرنا في ذلك من
المقدمات فنقول انه قد تبين ان سبب الحر هو قرب الشمس من سمت الرؤس
وان السبب القريب في ذلك هو وقوع الخطوط الشعاعية على زوايا قائمة او ما قرب
من القائمة لانه فيكون الانعكاس اشد وان تفاضل الاقاليم في شدة الحر هو بحسب
هو من قبل تفاضلها في هذه الزوايا وذلك ان ما كان من البلاد اقرب الى الجهة
الجنوبية كانت الزوايا التي تحدث فيها الخطوط الشعاعية حين يكون الشمس في الزوال
الصيف اقرب بان يكون الى القائمة حتى يكون في البلاد التي تمر الشمس بسمت رؤسهم
تلك الزوايا قائمة وبهذا من اخر البلاد من هذه الجهة اعني جهة الانعكاس واذا

كان هذا

كان هذا هكذا فقد يظن انه يمكن ان يكون عمارة تحت معدل النهار وذلك انا نرى بلادا كثيرة
معمورة تمر الشمس على سمت رؤسهم لكن هذا استقراء غير مفيد لليقين ولكن نقول انه اذا
كان الامر على ما قلناه من سبب شدة الحر وضعفه في اقليم اقليم وكان يظهر للحس ان اصول
الاقاليم للانسان ولكثير من الحيوان والنبات الاقليم الرابع والخامس وذلك من
جهة التسخين الذي سببه الانعكاس والانعطاف وان ما عدا هذين الاقليمين
اما الى الجهة الجنوبية فقط الحر واما الى جهة الشمال فقط البرد فان كان لمن يوجد
منها سبب لشدة الحر وضعفه في اقليم اقليم سوا الزوايا التي تحدثها الخطوط الشعاعية
فمن البين ان ما تحت معدل النهار يمكن ان يكون لكنه لاعلى الاعتدال الذي يقوله
ابن سينا بل على جهة ما يكون الاقاليم التي تمر الشمس بسمت رؤس اهلها فان سكان
هذه البلاد معاشهم ضرورة في الاكثر هي غير طبيعية واما ان كان ههنا سبب اخر
من قبل الهيولى يقتضيه الحر فما تحت معدل النهار تزيد افراطا فليس يمكن ان يكون
وهو السبب الذي ذهب عليه جميع من راى ان العمارة في ذلك الموضع ممكنة ونحن
ننظر في ذلك فنقول انه يظهر ان معظم الحر انما يكون في بلد بلد من البلاد المختلفة
الاقاليم في زمان الصيف بعد انصراف الشمس من المنقلب الصيفي وذلك من
قبل القابل على ما تبين لنا من قبل الفاعل على ما تبين قبل وان دوام هذا الحر
في البلاد المعدلة او القريبة من الاعتدال يكون زمانه بعد انصراف الشمس نحوا
من ثلثة اشهر وذلك في بلادنا هذه اعني جزيرة الاندلس وما قاربها في العرض
وان ما عدا هذه البلاد اما الى الجهة الجنوبية فيوجد زمان الحر فيها اطول من هذه
المدة التي هي نحو الثلثة اشهر وذلك ان يحيب شدة تسخين الشمس في بلد بلد
يكون من الهواء الحارة عن الشمس اكثر ويمكث بصورتها وهذا الطول واذا كان
هذا هكذا فانه يلزم ضرورة في البلاد التي عرضها قريبا من ان يكون على النصف
من عرض هذه البلاد المعدلة وهي البلاد التي تمر الشمس على سمت رؤسهم في
مدار الصيف ان يوجد الحر فيها في زمان الصيف قريبا من ضعف الحر الموجود في

كان هذا

هذه البلاد ويكون بقاؤه بعد انصراف الشمس قريبا من ضعف تلك المدة الستة
او الخمسة الاشهر وذلك يوقف عليه بالحس عند من شاهده واما انا فقد شاهدت
بلادا عروضها الى الستين فكان بقاء الثلج فيها بعد انصراف الشمس نحو من اربعة
اشهر وليس هذا مما يدرك بالحس فقط بل يمكن ان يوقف عليه بالقول فاذا قدرنا
على هذا ابلادا يقع ظلال اهل جنوبيته اما ضرورة ان يكون زمان البرد عندهم نحو من تلك
الاربعة الاشهر وهو الزمان الذي يقع فيه ظلال مقاليهم جنوبية وهم ضرورة
اشد وذلك يلزم اذا وقعت ظلال مقاليهم شماليه واذا كان هذا هكذا يكون البرد
ضرورة تحت معدل النهار منطبقا على السمت او قريبا من منطبق ولا يوجد بينهما
غير فصل واحد في غاية ما يكون من البرد وذلك ان عند الذي شان الهواء ان يخلع عنه
صورة الحر ويلبسه الكرى الذي افاده اياها فيحفظ لونك صورة الحر بينهما لان
الشمس لا تبعد عنهم كثرة رؤسهم اكثر من ثلثة اشهر ومن ان شمل هذا الموضع
لا يمكن ان يبقى فيه نبات ولا حيوان لان قوام النبات والحيوان انما هو
بالفصول الاربعة وهذه المواضع ان قدرنا فيها فصولا موجودة كانت ثمانية
وهذا كله خلاف الامر الطبيعي فقد تبين من هذا صحة ما ذهب اليه ارسطو
من انه كما يوجد في جهة الشمال مواضع غير معمورة من البرد كذلك يلزم ان يكون
الامر في جهة الجنوب عن الحر وذلك لازم بالقول الكلي فانه اذا وجد احد
الضدين في غاية وجب ان يوجد الضد الاخر في تلك الغاية ولما كان
هذا طرف لا يمكن من البرد ووسط معتدل فواجب ان يكون بينهما الاخر من الحر
لا يمكن والامر يوجد الاعتدال في الوسط فاذا وجدنا الطرف الواحد والوسط
فواجب ان نجد الطرف الاخر والامر يمكن هنالك متوسط ووجب ان يفيد احد
الضدين صاحبه فان كانت هذا هنا بلاد جمة جليدة فواجب ان يكون بلاعليا
وليس يشبه ان يكون هذا البرد هو الذي يعده ارسطو في هذا الموضع وذلك
يقول ان سبب حدوث الجليد عندنا هو غلبة طبيعة هذا الموضع على من ضعفنا فكان

بعد الشمس عنه كما ان حدوث سبب البرد والهبيب الحار انما هو بطبيعة الموضع القارب قرب
الشمس فقرب الشمس عندنا وبعدها انما هو في هذه البلاد بما هو فاضل وفصول الاوساط
تلك العلتين لانه اذا كان سبب الحر عندنا طبيعة الموضع البارد مع بعد الشمس فواجب
ان يكون سبب البرد شدة اللهيب قرب الشمس وطبيعة الموضع الحار فان قرب الشمس
وبعدها انما يظهر من امره انه سبب فظهور احد الضدين وفي تساويهما التعادل
الموجود في اصل الاضداد وفي تساويهما وهذا البرهان برهن وقد استعمل هذا الموضع
ارسطو في امكنة شتى فاما ما يقوله غيره في ذلك فانما هو عن توهم مطلق واما
الاعتدال الليل والنهار الذي يوجد هنالك دايما فيتبين ان لا يكون لقصور محسوس
في نقصان الحر بالاضافة الى الاسباب التي عددها ويشهد لذلك ان البلاد الاطول
نهارا البرد وذلك الامر في البطئ الذي يعرض للشمس في راس المنقلبين وشبه
ان يكون السبب في تمكن كثير من المواضع التي عددت في الاقليم الاول ما يعرض
امامه البرد من قبل ارتفاعها او وضعها وما الجليد من قبل الهيولى لا من قبل السبب
الفاعل الا اما متى اثرنا الامر هكذا على ما تبين من امر الشمس لزم ان تكون المواضع
الممكنة للعمارة من هذه الجهة ما عن جنبتي مدارات الشمس وذلك عن الجهتين
الشمالية والجنوبية وهذا شئ قد صرح به ارسطو اعني انه يلزم ان يكون عمارة الحر
في الربع الجنوبي الشبيه بالربع الشمالي المسكون وان يكون مركز الشمس ما يلي محسوس
كان عرض المعمورة من جهة الجنوب اوتب الى القطب الجنوبي واسع من مدارات
الشمس بخلاف ما هو عليه في الجهة الشمالية الا انه يلزم على هذا ان توجد العمارة في
ما بين الجهتين في الجوانب الاربع تحت الارض وفوقها وذلك ان جفوف هذه المواضع
قد يظهر اولا من قبل الشمس ونسبتها توجد لهذه الجهات نسبة واحدة لكنه متى اثرنا
الامر هكذا كان احرى ان يوجد الجفوف وغلبة الكثيف الارضي فيما تحت مدارات
الشمس لشدة الهبها لك واذا اثرنا هذا هكذا لزم ان توجد اكثر اجزاء الارض
مكشوفة فلا يكون الماء قطرة اكبر من قطر الارض بل يكون اصغر منه او مساويا له

وذلك خلاف الحس والقياس اما الحس فانه يظهر ان جزوا من الماء اذا يكون ارضا صار اقل كمية بخلاف حال الهواء مع الماء واما القياس فانه قد تبين ان الاسطقسات متعادلة بالكمية وبذلك صح لها البقاء والدوام والتعادل انما يمكن ان يكون ان الاسطقسين المتخلخل السهل الانفعال والكثيف العسر الانفعال بان يكون المتخلخل اكبر كمية واعظم حرما فلذلك يلزم ضرورة ان يكون قطر الماء اعظم بكثير من قطر الارض اذا تومنا انما كرة مصمتة واذا كان الامر كذلك يجب ان يكون طافيا على اكثر اذ من حال الطبيعة لها وليشبه على هذا ان لا يكون المعمور من ارباع الارض غير هذه الجهة وان يكون المكان للكائنات الفاسدات التي تشاهدها ان يكون على وجه الارض هو هذا المكان ويكون ليس السبب على هذا في وجود الجفوف في هذه الجهة والشمس فقط بل مع ما يقترن اليها من حرارة كرة الكواكب الثابتة في هذه الجهة اذا كانت اكثر الكواكب فيما يظهر ويكون الجهة الجنوبية غالبا عليها الماء وكذلك ما كانت الحرارات وان كانت الحرارة بها لذلك شديد بل يكون تخفيف الشمس لهذه الجهة الشمالية فعل خاص واذا تباعدت امتزجت بحرارة هذه الكواكب لا بما بين شمس فقط كما ذكرت قلت لما اشتد بسببها كما طال في حرارة القطب فانها لما بعدت بسبب برودة الرطوبة افادة الحس وهذا هو السبب في ان كان هذا الكفان اولينا بالنوع على ما تبين فهذا هو القول في المواضع المكنة العامة من الارض بحسب الاول ما ادى اليه القول فلنتقل فيما يتبع علينا في هذه المقالة وهو القول في والرعود والبروق والصواعق فنقول اما سبب الزلازل فهو كما تقدم وذلك انه قد تبين ان البخار المتولد في الارض صنفان احدهما الرطب والاخر اليبس الدخاني اما الرطب فيكون منه اذا علا فوق الارض الامطار وسائر ما عددنا واما الدخاني فانه ايضا اذا علا فوق الارض كانت الرياح وسائر الآثار التي عددنا واما اذا انطفئ هذا البخار اليبس يكون عنه الرياح في جوف الارض وتحركت بذلك فباضطرار ان لا يكون سبب الزلزلة شيئا سواه كما انه ليس سبب احتداج

ابدان الحيوان

ابدان الحيوان شيئا سوى الابخار المتحركة فيها ولشبه ان يكون من المعلومات الاول ضرورة نسبة هذا السبب الى هذا الوجود في هذا وفي كثير من هذه الآثار وقد يمكن ان يوقف على ذلك به لاجل هذا ان مثل هذه الحركة الشديدة المزعجة انما توجد للريح اذا كانت من التي تصير بكل واحد من الاسطقسات الى الحركة السريعة كالغليان والالتهاب في النار والتموج في الماء وفي قياس هذا الارض وهذا انها على اكثر من الاوقات التي تتولد فيها الرياح وذلك في زمان الخريف وتقدم الاوقات التي تعدم فيها الرياح وذلك في زمان الحر الشديد والبرد الشديد وهذا كله يدل على ان السبب الفاعل لها وللرياح واحد وهذا ايضا ان الدوي يسمع كثيرا ما يتقدم الزلزلة وقد حكى ارسطو انه عرض في بعض البلاد وفي بعض الجزائر ربوة من تلك الجزائر لم تزل تتعوض تصعدت وخرج منها نار شديدة واوجبت معها رمادا كثيرا وذلك انه عرض لتلك الارض انها احترقت ومن شاهد الزلزلة الحادثة بقوطية وجهاتها عام ستة وستين وخمسمائة والهجرة وقع له اليقين بذلك لكثرة ما عرض بها لتلك من الاصوات والدوي ولم اكن حاضرا لقوطية ولكني وصلت اليها بعد فسمعت اصواتا تتقدم حدوث الزلزلة وشاهد الناس ان ذلك الصوت بائن من جهة الغرب وراية الزلزلة تتولد عند نشئ الريح الغربي كثيرا وتحادث بهذه الزلازل بقوطية نحو العام شتاء او لم ينقطع الابعد عشرة اعوام او نحوها وقلت الزلزلة الاولى فيها شيئا كثيرا ما يهدم وذكروا ان الارض الشقت بقوطية عدة قروط بموضع يعرف بابوجز فخرج منها شبه رماد اورمل ومن شاهد او وقع له اليقين بها وكانت عامة قوطية الوسطى من هذه الجزيرة الا انها بقوطية ونواحيها اشد وكانت بشرقي قوطية اشد مما كانت بقوطية وما كان غربا قوطية اخف مما كانت بقوطية وقد يدل ايضا على سبب هذه الاشياء من الهواء من الآثار المنذرة كدوثها كالغيب والسحابة التي ذكروا انها تظهر قبل في الجو وهي ما يجتمع كثير من الجهتين احدهما بانها والاخرى اما الذي بانها فعند ما يكثر المادة المتولد عنها وتتوافى الاسباب الفاعلة لذلك واما التي بالعرض فعند

مايعرض للاجسام فى وجه الارض ان ينبسط وذلك اما من يبس او رطوبة ولذلك يكثر
عند توالى الامطار واما اصفا فيها فتابع لاصناف حركة الريح وذلك ان فيها مامتد
طولا فيكون تحريكها بحسب ذلك وصنا مامتد طولا وعرضا وربما عرض من شدة هذه
الريح ان تقلب الارض وتعيض ماء البحر كما حكى لدسطو والاراضى تختلف فى كثرة
الزلازل فيها وقلتها بحسب استعدادها لان يتولد فيها مثل هذه البخار وبحسب انسداد
مسامها ايضا وذلك ان الارض اجتمع لها الامران جميعا كانت فى تزلزل دايم كالجزاير
التى سفق لها مع استعدادها لتولد هذا البخار الريحى ان يكون بقرب البحر حتى يمنع ماء البحر
تلك الرياح من الطفو كما قيل انه يعرض فى الموضع الذى مالا يدرس الموصوف بكثرة الغور
فانه يسمع فيها دايما شبه الدوى الذى يعدم الزلزلة على ماذكر فقد قلنا مابى الزلازل
ووقينا سببها فلنقل مالارعود والبروق والصواعق فنقول ان هذه الثلثة جنسها
واحد وانما تختلف بفضول تحتها وذلك انه اذا كان الرعد انما هو صوت يسمع
فى السحاب وكان هذا من امره بين الوجود وكان ممكنا ان يعرض للبخار الدخانى
عند ماتتكاثف السحاب ان يجمع فى عمق السحاب ثم يخرج بشدة وحتمة فيندفع الى اسفل
او الى فوق او احد الجوانب حتى يسمع له صوت مثل مايعرض للخشب الرطب اذا
القى على النار وتولد فيه مثل هذا البخار فباضطرار الا يكون سبب الرعد شئ غير هذا
ولما كان يرى فى كتاب ما رملهيته وهو السمى برقا وكان ممكنا اذا استدت
حميه تلك الريح مع استعدادها للالتهاب ان ملتهب فبالواجب ان لا يكون ايضا
البرق شيئا غير هذا وذلك لما كانت ترى هذه النار كثيرا ماتنزل الى اسفل حتى
تبلغ الى الارض وهى المسماة صاعقة فكان ممكنا ان تبلغ هذه الريح الملتهبة التى
بهذه الصفة والصواعق تختلف ما جدا فان يصيب هذه الريح فيكون مضاغة الجوهر
اللطيف الهوائى لم تفسد الاجسام المتكونة التى تمر بها كما يحكى عن بعض الصواعق
انها تذيب النحاس ولا تحرق الخشب الذى يكون هو وتلك الحيوان من غير ان
يظهر عليه اثر احراق واما ماكان منها الارضى فانه يحرق كل ما يمر به حتى

حكى المتناول ان الصاعقة التى اصابت الهيكل بقى موضع نزولها مادة منه
دخان كثير وحكى ابن سينا انه شاهد هذا الدخان فى بلاد خراسان وبلاد الترك
انه يوجد فى المواضع التى يقع فيها الصواعق اجساما شبيهة بالحديد اليابس وانه يكلف
اذابته فصل شاقا فلم يمكنه بل كان يتفتل ويتحيل دخانا حتى فنى وهذا شئ لم نشاهده
فى هذه البلاد ولا ذكره احد من المشائين ولكن حكى ابن حيان ان حجرا عظيما وقع فى
الكنيسة بقرطبة فلم يمكنها مادام وقت ضحوة وانه راى ذلك الحجر وهو كرسى الا انه فى
طبيعة الثمار وهو غير بعيد وحاصل ان غرض عنه ههنا وهو امر مشترك للكثير من
الكاينات المعطل بها بهاتى هذا الكتاب هو مايال الريح الملتهبة من حيث هى حارة
وملتهبة تنزل الى اسفل بسرعة شديدة حتى انها قد تنزل على خط مستقيم من غير ان
يكون لها ذلك فى طباعها وقد يظن ان ذلك لما من جهة المضادة قال من شان
الضد كما يقال ان يفر من ضده الى اسفل جهته تهيأ له الفرار منها سواء كان فوقا او اسفل
او يمينا او يسارا كالماء فى الماء والنار بكثير هذا النحو من التصور فى امر هذه الحركة بل
شورى وعسى ان نبطل فى ذلك فنقول ان هذه الحركة لهذا الجزء الدخانى لا يخلو
ان يكون فيه من حيث هو جسم طبيعى او قسرية ومحال ان يكون طبيعية اذ كان
ليس من شانه ان ينزل الى اسفل واما ان نزلنا انها قسرية فضرورة سيكون بها
دافع وكاسر وذلك القاسر يلزم فيه من حيث هو جسم على ماتبين ان يتحرك عند ما يحرك
فان انزلنا ايضا حركته قسرا لزم فيه ما لزم فى الاول وذلك الى غير نهاية واذا كان
هذا هكذا فهناك ضرورة محرك وتحرك بهذه الصفة بالطبع وهو الجزء الدخانى و
يكون هذا الجزء الدخانى ضرورة مولفا من جزء ثقيل وخفيف ويكون هذا الجزء الثقيل
هو الذى تحرك به الى اسفل وذلك عند ما يعرض لهذا الجوهر الدخانى ان يبرد ويمس
يمكنه ان يتميز فيه الخفيف والثقيل الا ان هذه الحركة يظنه بها انها تلقى هذا الجزء
الثقيل عند ما هو مركب مع الجزء الحار اسرع منها اذا انفصلت وهو بسيط ويشبه ان
يكون السبب فى ذلك ما يظن من قوة فعل الضد عند مجاورة ضده فان احد ما يختص

به الاضداد بعضها عن بعض ويحفظ به وجودها وهو المكان عند ما يتولد في هذا الهواء الدخاني
اجزاء انفال تتحرك بسرعة شديدة الى امكانها الذي لها بالطبع لان لا تفسد فان
كل طبع كما قيل يحب لبقائه والمكان هو الحافظ له ولان الهواء النار ليس يمكن ان
ينفصل منه بسرعة لمكان الاختلاط فيتحرك معه على جهة القسر وهذه هي العلة في
ظهور الماء عند النار من جهة ما يحدث فيه من الهواء هوائية فان الماء ليس من طباعه
ان يتحرك بمثل هذه الحركة ولا يمكن ان يتصور ان النار هي المحركة له قسرا على جهة
ما يحرك الجسم جسما آخر فلم يبق الا ان يكون ما قلناه وقد يحدث لهذه الرياح الهابطة
الى اسفل ان تهبط مستديرة لوجود هذه التضاد فيها وتتابع الحركتين فيها وذلك يعرض
لبعض الرياح الهابطة الى اسفل بريح صاعدة فيتتابع وتتحرك بهذا الاداة اذ كان ذلك
اسهل عليها على ما قلنا قبل ذلك وذلك الى العلو واما الى السفل اما حركتها
الى العلو فاذا غلبت الصاعدة واما الى اسفل فاذا غلبت الهابطة وجميع هذه
الرياح الملتوية حتى الزوابع وهي رياح قوية تبلغ من شدتها ان ترفع المركب
او الحيوان وترمي به الى موضع اخر فهذه من اسباب الرعد والبرق والصواعق
وقد يمكن ان يستظهر على وجود هذه الاسباب لهذه الآثار بدلايل منها الرعد يذهب
معه ريح وذلك ما يتبادر به كثيرا من الحيوان وتشقق الارض فيخرج عند ذلك
النبات المعروف بنبات الرعد وايضا فان مثل هذه الحركة الشديدة انما تكون
للريح وذلك ايضا يستدل على ان الصواعق رياح ملتهبة من سرعة حركتها مع ملبها
وانما كثيرا ما يقيد جهارا وذلك بين فان البرق يتحرك عند البرق وقبل الصاعقة حركة
شديدة واما ما يتمسك به على ان السبب البرق والرعد واحد من ان البرق
قبل الرعد ثم يسمع الرعد فذلك شيء يعرض للسمع مع البصر وذلك انما نبصر القوي
اذا كان على بعد قبل ان يصل الينا الصوت الحادث عنه كالذي يعرض
الذي يكون في حشية النهر مع الذين يقرعون بعض الاجسام في الحاشية
الاخرى انقضت المقالة الثانية بحمد الله

لنقل الان في المقالة

التي تظهر حول القمر والشمس وفي قوس قزح السميا والعصي وهو ما يظهر ان جنس
جميع هذه الآثار هو واحد فقط وتخيل وذلك انها تعرض لحضور الاجسام المنيرة وان لا يكون
الناظر منها على وضع مخصوص وبالجملة فيلحقها جميع الاعراض التي تلحق الاشياء التي هي
رؤية فقط من انتقالها ما بانتقال المبصر وقربها وبعدها بقربه وبعده لما كان الموضوع
لهذه الآثار الاجسام الطبيعية وكانت هذا انما تعرض لوضع محدود وبانتقال محدودة
وجب ان يكون النظر فيها من جهة طبيعيا ومن جهة تعليميا ونحن انما ننظر من امرها فيما تنتهي
ان ننظر فيه لاصل طبيعي ونستعمل تلك الامور التي تبينت في التعاليم من امرها على
جهة المصادرة والاصل الموضوع وخاصة ما كان منها شانه ان يوجد منها مدارك ان
نقول انه مما يظهر في هذا العلم ان الاجسام المنظور اليها يلحقها باختلاف الاشياء
التي ينظر بتوسطها اختلاف منظر في اللون والعظم والصغر والقرب والبعد
وان ذلك لقيام الاجسام المكاثفة المشفة بينها وبين المبصرات وان هذه الاجسام
المكاثفة المشفة مما نرى المنظور اليه بهذه الحال اذا قامت بينها وبينه وقد
تفصل ذلك ايضا اذا كانت في مقابلة المبصرات ونحن فيما بينها كالحال في الماء
الذي نرى فيها اشباح الكواكب وسائر الاجسام هذا المقدار هو الذي يظهر مما مر
هذه الرؤية وذلك يظهر بهذا ايضا ان سبب هذه الرؤية ليس يكون من قبل الاجسام
التي بيننا وبين المبصرات فقط بل ومن قبل ضعف البصر ايضا او من كليهما
فان نسبة البصر الضعيف الى الهواء الرقيق نسبة البصر القوي الى الهواء المتكاثف
وذلك يعرض لمن ضعف مقدم او اقل بصره تخايل وشياء ليست على كنهها
وقد حكى ارسطو ان رجلا اصابه ضعف بصر فكان يرى بين يديه سحابا في الهواء
دايما لان الهواء كان بالاضافة الى بصره بمنزلة المرآة الى الابصار السليمة من تلقاء
البصر مثل هذه الاعراض بتوسط الاجسام الكثيفة المشفة فهو مما يظهر في علم المناظر
وذلك انه يظهر من ذلك ان سبب هذا كله هو انعكاس الشعاع او انعطافه وان
النظر الحقيقي انما يكون بشعاع مستقيم وان مثل هذه التي تخيل انما تعرض بانعكاس الشعاع

او انعطافه فان لها شعاع انما تنعكس او تنعطف من الاجسام المشفة الكثيفة كالماء والهواء الرطب الغامر وهي التي تنفذ الاضواء فيها وليس لها لون خاص لكنه لما كان وجود الشعاع انما تسلم صاحب علم المناظر من صاحب هذا العلم وكان الاقدمون من الطبيعيين يرون ان الابصار انما يكون بانشعة تخرج من العين حرت عادة اضحاب علم المناظر ان يعطوا اسبابا ما يعرض من اختلاف الرؤية من جهة هذا الشعاع الخارج من العين والحق في ذلك ان نوفي هذه الاسباب من جهة الشعاع الخارج من الجسم المنظور اليه هذا اذا كان الجسم مضيئا واما ذوات الالوان التي ليس لها اشعة فانها انما تدرك الابصار على حكم خطوط هذه الصفة وذلك انه اذا كان لا فرق بين الامرين الموضعين تسلم صاحب علم المناظر اذا كان من شأنهما يمكنه ان يوفي اسباب ما يعرض في موضعه وكان قد تبين في علم الطبيعي ان البصر انما يكون بشعاع يخرج من العين فالاولى ان نتعل في علم المناظر على هذا الراي واذ قد تبين من هذا القول على جهة الوضع ان سبب جميع هذه الرؤية هو الانعكاس او الانعطاف فقد ينبغي بعد ذلك ان نصير الى ما يخص واحدا واحدا منها فنقول اما الهالة فانه اثر مستدير يرى حول القمر او بعض الكواكب وقد الاقل حول الشمس وربما كان هذا الاثر يعرض اذا قامت السحاب بينها وبين المنير وجب ضرورة ان يكون سبب انعكاس الشعاع الخارج من المنير الى السحاب الى ابصارنا وانعطافه الى يكون اللون الذي يرى لذلك الاثر كالمتزج من لون الغمام ومن ضوء المنير الضعيف البصر عن ان يفرق بينهما كما حال في سائر التخاييل التي تعرض بهذا السبب لكنه لما كان شكل هذا الاثر انما يكون ابدا مستديرا فوقطعة من دايرة وجب ان يكون الغمام الصفة تاتي عنها هذا الشكل ويكون وضع الغمام من المنير وابصارنا وضعا تاتي به هذا الانعكاس المحدث لهذه الرؤية اما الصفة التي يمكن ظهور هذا الشكل فيها في السحاب اعني المستديرة فهو ان يكون تلك الاجزاء المتكاثفة المشفة من الغمام الذي شانه ان تنعكس منه الاشعة متصلة وفي سطح واحد املس سواء كان هذا السطح مستويا او مقعرا او محدبا الا ان الاليق بالامر الطبيعي ان يكون مقعرا اذ كانت الاجسام البسيطة انما تتشكل على الاكثر بالشكل الذي طبايعها اكثر مواتاة له من غيره وهو المستدير واما الوضع الذي يمكن ان ياتي به هذا الانعكاس في السحاب وجود السحاب تلك الصفة فهو ان يكون الخط الشعاعي الذي يمر بابصارنا وبالمنير ومركز هذه القطعة المقعرة من السحاب خط واحد مستقيم يكون طرفه الواحد المنير والثاني مركز القطعة الكرية من الغمام ونقطة ابصارنا فيما بينهما ويكون الشعاع في هذا الوضع يمكن ان ينكسر من السطح الذي على استقامة قطعة الغمامة الخارج من مركز الى الغمامة الى موضع الانعكاس على استقامة حتى يلقى السطح الغمامة المحدب وبهذا انما يمكن اذا تالف السحاب على استقامة ذلك القطر ما لم يمكن فيه الانعكاس فانه مما يظهر بنا لك ان مثل هذه الرؤية لا تتم بشعاع منعطف بل بشعاع منكسر وما كانت خاصة الشعاع المنكسر ان يكون زوايا الانكسار من جهتي الجانبين متساوية وجب ان لا يكون بعد نقطة من الابصار من مركز الغمامة والسحاب اي بعد التقى بل بعدا محدودا وذلك كبعد المنير من السحاب والسحاب من ابصارنا ويتبين بنا لك ان ذلك انما يتم بان يكون نقطة ابصارنا اقرب الى السحاب منتهيا الى مركزه وكخ نفرض ذلك منا وضعا على جهة التصور لنفرض الخط الذي يمر بمركز السحاب والمنير خط ب ك ومن المنير وسط المركز نفرض نقطة السحاب فيما بين ان تقطع وكخ من مقعر السحاب وتساويهما خط ا س ومن قوس ك ه ومن ملتقاه على نقطة ه نفرض هذه القوس من السحاب بحيث يقع عليها نقطة الانعكاس وكخ من ب الذي هو المركز خط ب ه الذي هو عمود على الدايرة ونمده الى محدب السحاب ولتلق محيط الدايرة في نقطة ط فنقول انه يمكن ان يكون الشعاع الخارج من المنير ينكسر من السطح الممتد على استقامة قطر س ط الى ابصارنا وذلك بان يكون الزاوية التي يحيط بها الخط الخارج الى نقطة الانعكاس مع الخط الذي ينكسر منه وهو القطر متساوية للزاوية التي يحيط بها الخط المنكسر

من نقطة الانعكاس الى ابصارنا مع ذلك الخط ايضا فلنفرض هذه النقطة نقطة ح
فيكون خط اح هو الذي يخرج من البصر الى نقطة الانعكاس وخط ح ه الذي يخرج
من نقطة الانعكاس الى ابصارنا ويكون زاوية اح ط وهي زاوية الشعاع مساوية
لزاوية ح ه ط الاخرى فاذا ادرنا اح حتى يعود الى نقطة ه حدث من
ذلك ضرورة شكل مستدير وهو شكل الهالة وهذا منه وجود هذه النقطة بهذه الصفة
بين امر نقطة الانعكاس اذ كان الانكسار انما يكون بزوايا متساوية واما الخارج
موضعها فيتوقف بطريق هندسي كما وانما قلنا ان حال الظهر عند نقطة مستديرة
على جهة التقريب والا فقد تبين في المناظر ان خيالا انما يظهر من خط ساقط على النقطة
التي يقع عليها العمود الخارج من نقطة الخط ط ش ان يخرج في الشكل المتقدم
عمودا فيكون نقطة د هي خيال المرئي وحيث ما قلنا ما سبيله ان يتقدم فهو في
التعاليم سواء كان بينا بنفسه او لم يكن وهو حاجتنا ان نوضح في هذا العلم وضعا
وقد يظهر من هذه الهالة اكثر من واحد لكنه لازم ضرورة ان يكون في سطوح مختلفة
الاوضاع اذ لا يمكنه الانعكاس من سطح واحد من اكثر نقطة واحدة قالوا ويكون
الفوقية اصغر من السفلية وذلك لبعدها واما المنيرة فانها ترى في وسط هذه الدائرة
على كنهه خطوط مستقيمة اما لان الخطوط الشعاعية كما يقول اصحاب التعاليم اذا وقعت
على السطح على زوايا قائمة نفذته واما الان القوة مشتتة فنحوه بنا لك سيرد السبب
والمعنى في هذين يرجع الى واحد بل احدهما سبب الآخر ولهذا المعنى بعينه اعني قوة الشعاع
ولانقبض محدب الدائرة حول الشمس في وسط قرص فاما هذه القوس فهي ترى ابدا
قبالة الشمس اذا كانت الشمس قريبة من الافق لان الطلوع والغروب وكان بنا لك
سبب مشف بتكاثف وكاصحاء الايام الطوال واما في الايام القصار فقد
ترى النهار كله وتكملها ابدا اياما يرى مستديرا لكنه لا دائرة تامة بل اما نصف دائرة
واما اصغر من نصف دائرة ويرى ابدا في هذه القوس ثلثة الوان لون احمر لا يشوبه
ما هو وهو الاعظم واخضر كراثي وهو الاوسط واحمر مسكي وهو الاصغر وقد يرى بعض

الاحيان بين الاعظم والاوسط لون اصفر خفي وهذه القوس لم تشاهد قط مهامي
واحد اكثر من اثنين اما الداخلة وهي الاقرب الالوان فيها على ما ذكرت وهذه هي التي
ترى في الاكثر مفردة واما الخارجة فيترتب الالوان فيها على عكس ذلك اعني اللون
فيها هو المسكي والاصفر هو الاحمر وهذه القوس الثانية بين في الرؤية ضعيفة ابدا فهذه
هي الامور المشاهدة من امر هذه القوس وينبغي ان نشير الى اعطاء الاسباب في كل
واحد منها بحسب ما يمكننا فنقول اما كون هذه القوس لا ترى ابدا الا في قابلة الشمس اذا
كان بنا لك سبب كثيف مشف فذلك مما يدل في علم التعاليم ان فاعلها انعكاس
شعاع الشمس من ذلك الغمام الى الابصار لكنه هذا انما يتم بموضع محمود بين الشمس
والناظر والسبب وان يكون من ذلك السبب بشكل ما وصفته اما الشكل
الذي ينبغي ان يكون عليه فهو ان يكون مقعرة
وذلك انه تبين في التعاليم انه لا يمكن ان ينعكس الشعاع من محيط دائرة الى موضع
واحد بعينه الا ان يكون تلك الدائرة في مقعر جسم كرى لان الشعاع انما ينعكس ابدا
على زوايا متساوية من جميع الجهات واذا امكن ان ينعكس من نقطة من الناظر الى
نقطة اكثر من شعاع واحد كما حال في الجسم المقعر عرض من ذلك ان يرى تلك الواحد
خيالات كثيرة فاما في السطح البسيط فليس يمكن ذلك فيه قد بين اصحاب التعاليم
وايضا فان هذا الشكل هو اللائق بالسبب واما الصفة التي يجب ان يكون عليه
فهو ممكن فيه هذه الرؤية فهو ان يكون مستدير الاجزاء بقيلا متكاثف الباطن كحال
في المرآة التي لا يبصر فيها شيء حتى يكون بها من الحالتين جميعا وهذه المقالة انما
يمكن في السبب متى كان قريب الاستعداد الى ان يستحيل ما ولذلك ما ترى
هذه القوس اذا ابدا الرشي اليسير واما ابن سينا فزعم ان مرآة هذه الرؤية
ليست هي جزء من السبب بل هي هواء ما هي تتشكل بالشكل الذي يمكن
ان تتأدى منه هذه الرؤية وان مدخل السبب في هذه الرؤية ليس على جهة الموضوع
بل منزلة هذه المرآة منزلة الجسم اللون الذي يوضع في ظاهر البلورة فهو يكون مرآة

ويشهد على ذلك بانه اعجوبة الاثر في البلاد الجبلية من مصر كالصعيد وذلك لان اقام الجبل خلف
هذه المراة مقام السبب المكيف وهذا ان كان على ما قال فمن الممتنع ان يكون هذه المراة
وحدها بل من المرايا جميعا حتى يكون مرة جزء من السبب كالحال في مراة الحديد ويكون
مرة اخرى غير جزء من السبب كالحال في مراة البلور ويشهد لامكان هذه الرؤية في الهواء
المكيف سواء كان جزء غمام او لم يكن بل كان الغمام خلفه انك اذا وقفت قدام
الشمس فاول الظل ثم رششت ماء ظهر فيه مثل هذا الاثر وذلك يظهر في الماء الذي
يتشبر من المذاري بالسيل في البر والهواء الرطب في هذا كله في قياس الماء قد لا تستمر
مرارا في سطح منخفض من الارض عن البصر وقد رايته في سطح مستور كان بيني وبينه
مقدار غلوتين وكان المرئي منه من الارض متصلا بالمرئي في السبب لكنه اضعف
قليلا وقد رايته تقاطعا فخط نصف النهار في السبب ملاصقا له شرقا مقام والشمس
في الافق الشرقي او كذلك وكان ذلك اذا وقعت قطرات الماء وقد حكى ابن سينا ادراك
هذا الاثر في غمام كان يقع الشعاع فيه بهيئة ممكن ذلك فيها وذلك كان لاشك
الطوبة هو الغمام وقربه من طبقة الماء وقد رايت انا وجها من اصبهان بهذه القوس
في يوم عظيم الا انها ظهرت كذوبة الالوان خفضها وذلك شيء عرض له في البلاد
الحارة وكان هذا الوجه انما اثارة الحبس الذي كنت فيه بمكة فهذا هو القول في الصفة
التي يمكن ان يطرق لها الهواء حتى يمكن فيه هذه الرؤية واما الوضع الذي ينبغي ان
يكون عليه الغمام والشمس والناظر ملتفتا بنا على جهة المصادرة فنقول انه
حاصلة في علم المناظر ان الوضع الذي يمكن فيه هذه الرؤية هو ان يكون مركز الغمام
وابصارنا على الخط الشعاعي الخارج من المضيء الى الغمام وان يكون مع ذلك ابصارنا
فيما بين مركز الغمام ويكون مع ذلك ابصارنا اوقرب الى الغمام منا الى مركزه لان
بهذا الوضع يمكن ان يكون زوايا الانعكاس متساوية مثال ذلك انا نضع خط
اب الخط الشعاعي ويكون نقطة النير ونقطة ب النقطة التي اليها
ينتهي الخط من السبب ويكون المركز نقطة ج وموضع ابصارنا نقطة ه ما بين د

وخرج من د قريبا قريبا من مقعر كرة السبب وهي قوس ط ك ويكون الخط الخارج من النير
ينكسر من قوس ط ك من نقطة يمكن ان يكون الخط المنكسر منه يصل الى ابصارنا وذلك
اذا كان ابصارنا في الموضع الذي يمكن فيه الانكسار وهو الموضع الذي تكون زوايا
الانعكاس متساوية فنضع تلك النقطة نقطة ل
وذلك الخط الخارج من النير خط ال وينعكس الشعاع
من ل الى ه التي هي نقطة ابصارنا اذا كان نضع
هذه النقطة من خط اب فموضع يمكن ان يكون لذلك
زاوية كال متساوية او قريبة له وهي زاوية
الانعكاس وبين ان ليس في كل نقطة من خط اب
يتفق ذلك بل تبين من علم المناظر ان هذه النقطة انما يكون ضرورة بين مركز
الغمام والغمام ويكون ذلك اوقرب الى الغمام واذا اثبتنا خط ال في خط اب وادرنا
اب كالمحور فان خط ال يحدث ضرورة قطعة من دايرة اما نصف دايرة واما اكثر
واما اصغر وان اصغاه الى موضع حدث دايرة تكسر القوس اما تارة ابدا اما نصف
دايرة واما اصغر من نصف دايرة وقد ينبغي ان ننظر ههنا في سبب ذلك فان
اصحاب علم المناظر يرون انه غير ممتنع من جهته ما يعظم ضياءهم ان تظهر هذه
الدايرة تامة واكثر من نصف دايرة فنقول اما اذا كانت الشمس على الافق
فانه يرى ابدا منها نصف دايرة اذا كان السبب متصلا بالافق وذلك ان
مركز دايرة الانعكاس يكون ضرورة في سطح الافق لان الخط المشترك بسطحي
اوسط الافق ومركزنا فيكون قطرا لما يقسمها بنصفين النصف الواحد منها فوق
الافق والاخر تحته وذلك على جميع الاوضاع التي توضع لمركز دايرة الانعكاس
من نقطة مركز القطعة من الغمام ومن نقطة الابصار فانه ممكن ان يقع مركز هذه
الدايرة فيما بين نقطتي مركز الغمامة ونقطة البصر او فيما بين نقطة البصر وطرف
قطر المار بالمركز من الغمام ونقطة الابصار حتى ينتهي الى السبب وممكن ان يكون

مراكز دوايرالانعكاس انما تقع ابدا بين نقطة الابصار وطرف المحور الملاقى للكرة السماوية
وسوى هذا الشكل خط ه ـ فحتى ارتفع المنير عن الافق كان خطه ب تحت الافق فيظهر
القوس اقل من نصف دايرة وهذا قريب المصور فاما السبب فان لا يعرض فى السماء
انعكاس الا على هذا الوضع فقط فينبغى ان يكون السبب فى ذلك ان اكثر الغمام متشابهة
او قريبة من متشابهة اعنى ان مراكزها واحدة فى الحس وذلك لتشابهها فى طبيعتها وذلك
ايضا نقطة الابصار هى واحدة فى الحس واذا كان بعدا ما بين نقطة الابصار ومركز الغمام
واحدا فانه لا تتباين فى كرة الغمام من الانعكاس الا وضع واحد من تلك الاوضاع
وذلك بين من علم المناظر فاما لم اختصت هذه الروية بهذه الوضع من الثلاثة فلانه
قد تبين فى علم المناظر انه الوضع الذى يكون فيه نسبة الخط الذى بين المنير ومركز
الغمام الى الخط الذى بين المركز والبصر اعظم نسبة فمافى الموضعين الاخرين وحتى
ذلك لبعد المنير وقلة بعدا ما من نقطة البصر ومركز الغمام فقد تبين من هذا اصحة ما يعطيه
المشاهدة وذلك غير مخالف لما تبين فى المناظر وذلك ان هناك انما نتكلم فى
تلك الاوضاع من جهة ما الموضوع لذلك الاخر جسم مشف يتشكل منه تلك الاشكال
المستديرة اى جسم اتفق من حيث ذلك جزء للسحاب شانه ان يكون تلك الاشكال
المستديرة فيه تشابهة وهنا ان اشتركا فى الموضع فنظر بما فى ذلك الجهتين
وتبين من هذا اعنى قرب السبب فى كون قوس قزح لا يرى فى انصاف النهار فى
الايام الطوال وهى ترى فى تلك الوقت فى الايام القصار وذلك ان الايام
الطوال يكون فيها قوس نصف النهار مرتفعة فاذا دنت الشمس منها يكون الدايرة
التى يمكن منها الانعكاس تحت الارض واما فى الايام القصار فلقرب دايرة نصف
النهار ليس يعرض فيها ذلك ويمكن ان يتصور هذا القوس ح فى جميع اوقات النهار
فقد تبين من هذا القول بان وضع يكون شكل هذا الاثر واعطينا السبب فيما يعرض له
من الكبر والصغر بحسب ما انتهينا اليه نظرنا وقد بقى علينا من امره التكلم فى الالوان
المرئية فيه والذى ينبغى ان نبتدى عليه هنا هو ان المرئى الصغار هو ان تورث خيال الشئ

مركز هذه الدايرة هو نقطة البصر نفسها على ما سيظهر فيما بعد وهذا الوضع توقفنا عليه جهة
النظر التعليمى مطابق للمشاهدة واما اذا كانت الشمس مرتفعة على الافق اوكثيرا فانه ظاهر
من جهة ما يعطيه الاصول التعاليمية انه ممكن ان يظهر دايرة الانعكاس احيانا ما تامة
واحيانا نصف دايرة واحيانا اكبر من نصف دايرة واحيانا اصغر من نصف دايرة
وذلك انا اذا اعدنا الشكل الاول وجعلنا الخط الذى بين المنير ومركز الغمام هو والبصر
ومركز دايرة الانعكاس خط ل ح ـ وكان المنير نقطة او توهمناه على الافق ونقطة
ح مركز الغمام ونقطة البصر ونقطة ب طرف هذا القطر الذى يلقى اكرة السحاب
ثم اخرجنا من نقطة ـ قوسا فى عمق كرة السحاب لمر سطح بمركز الكرة وهى قوس ك
ونقطة ل هى نقطة الانكسار والشعاع المنكسر خط ال ه ويكون خطه و الفصل
المشترك السطح المثلث ال ه وسطح الافق اذا توهمناه
قد قاطعه ولنبغه هذا الخط حتى يلقى دايرة ك ب على نقطة
د ولنخ ح ل وهو العمود الواقع على كرة السحاب الذى
قسم راوية الشعاع على ما لاح فى غير هذا الموضع فبين
ان خط ه ـ يكون تحت الافق ولما كان سطح دايرة
الانعكاس قايما على خط ب ـ الذى هو محور لها امكن ان يكون مركز هذه الدايرة فى هذا الوضع
فقط البصر وذلك انه اذا كان خط الشعاع المنكسر والقاعة على ا ـ زاوية قايمة
اعنى خط ل ه وان كانت زاوية ا ه ل حادة كان مركز الدايرة على خط ح د وذلك
بين من علم الهندسة فاذا اثبت ا ـ وادر شدت على ال ه فظهر منه دايرة
الانعكاس اكثر من نصف دايرة وعلى هذا فليس يبعد ان ارتفع المنير على الافق
جدا ان يظهر قريبا من دايرة قاعة او تامة واما ان كانت زاوية ا ه ل منفرجة
فان مركز الدايرة يقع ضرورة على خطه ـ تحت الافق فيظهر اصغر من نصف دايرة
فهذا هو الذى ادت اليه الاصول التعاليمية وارسطو خبر ان المشاهدة هذا فى ذلك
وقد ينبغى ان ننظر فى ذلك فنقول انا يمكن ان نتصور هذا الذى يقوله ارسطو متى كانت

وتوذى لونه ولونك يظهر خيال الشمس فى ذلك السحاب الذى فيه الرويته وابيض لو ظهر
فيه خيالها لظهر متصلا بستدارة القوس لان الانعكاس فى الجسم المقعر يكون مرئى
واحد الماظر واحد من اكثر من نقطة واحدة ولونك يرى الجسم الواحد فى اشكال
هذه المرايا خيالات كثيرة متصلة وهذا كله قد تبين فى علم المناظر وهما يظهر ايضا
بهذا لك ان المرايا لصافيته الالوان توذى لون الشئ على كنهه وان التى هى غير
صافيته توذى لون الشئ وقد اختلط بلونها ضربا من الاختلاط فيظهر له لون متوسط
كما قال فى اللون الممتزج بالحقيقه وان هذا اليس يعرض اذا كانت المرايا غير صقيله
فقط بل واذا كانت صقيله بعد كثير وكان الذى يسقط اليها ضعيف فان ضعف الادراك
يخيل فى المنظور اليه كدوره وظلاما وان لم يكن فى نفسه كذلك وهذا كله مما يظهر
للحس واذا وضع هذا بكذا فشعاع الشمس اذا انعكس من ذلك الغمام واصدث تلك
الرويته فمن البين ان تلك الالوان انما تتولد عن اختلاط شعاع الشمس مع لون
تلك المراة سواء كان للمراة فى نفسها لون او ذلك لشئ يظهر فيها لبعد او غير
الابصار او كان الامران جميعا واذا تقرر هذا وكان يظهر ان الشعاع اذا خالط المرايا
الكدرة واختلط لونه بلونها ولم يقدر الابصار يفرق بينهما ان ذلك يحدث فى
الحس ضربا من الالوان بقدر ذلك الاختلاط فمنها الاشقر ومنها الاجوان ومنها
الاصفر والاخضر وغير ذلك اما الاشقر والاجوان فمنها من نوع واحد وانما يختلفان
بالازيد والانقص وذلك الاجوان السواد فيه اكثر منه فى الاشقر واما الاصفر
فيتولد عن مخالطة البياض بسير سواد والاخضر عن مخالطة الاصفر للاسود هذا
كله ظاهر للحس واذا بان هذا فقط ان الالوان المريئة فى هذه القوس هى من هذا الجنس
لكنه ينبغى مع هذا ان نوفى السبب فى ترتيب هذه الالوان فى القوس وهو ما
يظهر ان اللون الاشقر من القوس الداخله اوجب الى المنبر من الاخضر والاصفر
من الاجوان اذ كان المنبر خارجا من كرة السحاب وهذا قد ما تبين فى الثالثة من
كتاب اقليدس فان كانت هذه الالوان انما تختلف بزيادة السواد وكثرته وقلته

السوداء فقط ظهر السبب فى ذلك فيكون الاعظم اعظم ويكون الاوسط اخضر لانه ابعد
من الاعظم والشعاع الواقع عليه ابيض اقل ويكون القوس الصغرى لانها ابيض ابعد منها
اشد سوادا منها فيظهر اجوانيا وابيض لان الشعاع الواقع عليه يكون اقل وهذا هو الظاهر
من اقاويل المفسرين الذين ماتت الينا كتبهم وقد عدلهم ابن سينا على هذا وقال
ان اخواننا المشائين فلم ياتوا فى امر ترتيب الالوان بشئ وذلك انه زعم ان الاخضر
ليس انما يخالف الاشقر والاجوان بالزيادة والنقصان بل بهذه المخالفة انما هى
بين الاشقر والاجوان ولم يقل هذا الرجل فى ذلك شيئا بل يشكك عليهم فقط
والاوسط لاشك انى منا نصرف اليه هذا القول اذ كان هو راس المشائين ومخرج
نظر فى ذلك على عادتنا فنقول ان الاوسطو يقر ان هذا اللون الاخضر متوسط
بين والاجوان والمتوسط يقال ضربين احدهما يتقدم وهو المتوسط بين الضدين
اعنى الذى وجوده بامتزاج الطرفين بالجهتين متساويتين والثانى يقال بتشبيه
وتاخير وهو المتوسط فى الكميه فقط وانما يخالف الطرفين بالاقل والاكثر واول
يحمل عليه لفظ ارسطو هو الاول مع اللون الاخضر هو من هذا النوع الاول الذى
يقال عليه المتوسط بتقديم واذا كان هذا بكذا فاللون الاخضر الذى يرى فى وسط
قرص هو ضرورة متولد بين صفرة الاشقرة وسواد الاجوانى والدليل على وجود الصفرة
فى الاشقر هو انه قد يظهر فى بعض الاحيان هذا اللون فى القوس متوسطا بين الاشقر
والاخضر فقد ظهر من هذا القول ان هذا المعنى هو الذى يعطيه ظاهر لفظ ارسطو
والذى يعطيه الوجود فى نفسه ولذلك ما يقول ارسطوانه مركب منها وان تخالف العنابر
لا يقدرون ان ياتوا بمثله لتقصير الصناعة عن الطبيعة فان كان ما نادت الينا
كتبهم من المفسرين اراد وا بهذا المعنى فقصرت عبارتهم عن ذلك اما بسبب الرجمة
او غير ذلك فهو صحيح وان كانوا اراد وا المعنى الاخر فقط اخطاؤا عرض ارسطو
فى التغيير وليس ما كان فقد كان منبغى لابن سينا ان يستثنى ارسطو من جملة
المشائين ولا يطلق القول اطلاقا فانا لم نجد الالوان القوس الخارجة تخالف

فى الكلمة

لترتيب الالوان فى القوس الواقعة اعنى التى فى الاطراف منها فلان الدائرة الصغيرة
من هذا القوس اقرب الينا من الكبيرة وكان ظهور الالوان فى هذه القوس انما هو
بسبب القرب والبعد من البصر لا بسبب قرب الشمس وبعدها كما كان فى القوس
الاولى وذلك ان لقط الانعكاس يلحقها امران متضادان وهما ان الاقرب منها
الى الشمس ابعد من البصر وبالعكس اعنى الاقرب منها الى البصر ابعد من المنير ففى
القوس الواقعة لقربها من الانعكاس يكون تاثير القرب البصرى اكثر من التاثير
البعد المنيرى فى الحارقة لعظمها بل يكون الامر بالعكس واما فى الدائرة الكبرى فانها ابعد اكثر
من اثنين فلذلك لاحد امرين اذا كان مرتبين فى علم المناظر انه لا يمكن ان يكون
فى سطح واحد من هذه القوس اثنان اما لان السبب لا ينتهى عمقه ان يحدث فيه
قوس ثانية واما ان تولدت فلئن يظهر فانه ليس من كل الانعكاس تحدث رؤيته
ولا من كل قرب وبعد بل بزوايا محدودة وذلك بالاضافة للقوة المنيرة وضعفها
وكثافة الجرم المنعكس من الشعاع ورقته وبعد الناظر من ذلك وقربه فقد قلنا
فى الهالة وقوس قزح واعطينا الاسباب المشاهدة فيها بحسب ما امكننا واما
القوس التى ترى من جنبى الشمس فى سكل الشمس ومياتها فهى ايضا متولدة
من انعكاس شعاع الشمس عن سحابة يكون بصفة ووضع يمكن فيها لذلك
هذه الرؤية وذلك مما يظهر من ترتب عند من شاهدها وعرف القدر الذى كتبناه
منا وتلك العصى التى تظهر ايضا ترتب الشمس السبب فى الالوان التى ترى
فيها بعينه السبب فى الوان قوس قزح واما بدوان الاقران فلم اشاهدهما اما
بعد ولا اذكر انى حسبت ما اقتضاه سنى اعنى الشموس والعصى انقضت المقالة الثالثة

بحمد الله

لما كان غرضنا الاولى ان نتكلم فيما يوجد من عناصر الجواهر
اليابس والرطب اذ الطبائع جوف الارض من الكائنات ثم نتكلم بعد ذلك
فى النبات والحيوان وما يجرى لما كان قصدنا ان نتكلم فى الاجسام المتشابهة
الاجزاء التى تركبت عنها الاسطقسات تركيبا اوليا وتميز بالفصول لها العامة وكان

تبين من امر هذه الاجسام فى كتاب الكون والفساد انها مركبة عن الاربعة الاسطقسات
المشهورة فان هذه الاربعة انما هى اسطقسات بالقوى الفاعلة التى لها والمنفعلة
وبين ايضا هناك ان القوى الفاعلة هى الحرارة والبرودة والمنفعلة هى الرطوبة
واليبوسة وان الكون لهذه الاجسام المتشابهة الاجزاء انما هو باختلاط هذه
الاسطقسات فهولاء يريدان نذكر اصناف افعال هذه القوى الفاعلة فى هذه الاجسام
المتشابهة واصناف القوى المنفعلة التى لها بمنزلة الفصول والصور وكيف
نسبتها فى الكون لان القوى الفاعلة اعنى كيف يجب مثلا ان الذى يحرر
والبرد وسائر الاجسام هى التى تلقى واحد واحدا منها واحدا من اصناف هذه
القوى المنفعلة فابتدا اولا نذكر ما تبين فى كتاب الكون والفساد من القوى
التى بها الاسطقسات اسطقسات من تلك القوى الاربع اعنى الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وان سائر الاشياء الحادثة فى الامور الكائنة الفاسدة
انما تثبت لهذه القوى فقط وذلك اولا وما بالذات ويستشهد على ان الحرارة
والبرودة قوى فاعلة فى المركبات بما يظهر من فعلها فيها من الصهر والجمع والتحريق
والتحديد والتشكيل وغير ذلك مما فعلها لها ويستشهد ايضا على ان الرطوبة واليبوسة
قوى منفعلة بما يظهر من قبولها لهذه الانفعالات عن الحر والبرد ويقول ان الحرارة
تحفظها ان تجمع من الملايم وتحصره كان الرطوبة تحفظها ايضا انها سهلة الانضمام من
غيرها وتناتيه لقبول الانفعال من غيرها ان تمسك بالصورة التى قبلتها او يكون
لما انضمر من نفسها ولحفظ اليبوسة انها عسرة الانضمام من غيرها لصعوبة من
ذاتها تمسك بالصورة التى فيها لكسر اما وجود هذه الاجسام المركبة من جهة الرطوبة
واليبوسة فمن وذلك انه ظاهر من امرها انها انما تقبل الحد والتشكل من جهة
الرطوبة وتمسك به من جهة اليبوسة واما كيف تتبع هذه القوى المنفعلة
البسائط من جهة ما هى بسائط وما من عسر الانفعال فيها وسهولته حتى يطابق
وجود ما افاد فى مهيات جميع الاجسام البسائط منها والمركبة فهو مما يحتاج الى تامل

فان النار يابسة وليست عسرة الانفصال من غيرها بل تراها كثيرا تتشكل بشكل الظاروف
وبالجملة ليس يوجد للاسطقسات البسايط عسر قبول الانفصال والتشكل عن الحار والبارد
من جهة اليبوسة ولا سهولة قبول من جهة الرطوبة اذ كان ليس شأنها ان تحفظ
بعضها من بعض وهي بسايط ولا ان يكون لها تشكل وقوام وانما يوجد لها مثل
هذا الانفعال عن القوى الفاعلة في المركبات من جهة ما تركب وتخلط وتكون
وبالجملة فنقول ان معنى سهولة الانفعال في الاجسام الطبيعية انما يوجد بانتهاء
بقبول الزيادة في الكمية والنقصان فان الماء والهواء يظهر من امرهما انهما يتفقان
ويختلفان من قبل الحار والبارد وبين التخلخل والتكاثف شيء غير زيادة الكمية
ونقصانها والتخلخل ابدا يتبعه الرقة والتكاثف يتبعه الغلظ ومعنى الرقة
هو سهولة الانفصال الصورة عن المادة وعسرها وذلك ان الاجسام الرقيقة سهلة
الفساد والاجسام الغليظة ضد ذلك اما التكاثف الهواء فاذا قرب من طبيعة
الماء كالحال في البخرة السيالة واما تكاثف الماء فانه اذا قرب من طبيعة الارض
كالحال في الثلج واما تخلخلها فضد ذلك فيكون الارض على هذا لانهاية لغايته
من الكثافة والغلظ لا يمكن فيها ان يقبل كمية اصغر ولان النار اللطيفة في غاية
التخلخل والرقة ليس يقبل كمية اعظم فشبه ان تقال ان هذا هو معنى عسر الانفعال
في هذه البسايط وسهولة الذي هو السبب في سهولة قبول المركبات والكمل والله
عسرة على جهة ما يكون العضول الموجودة فيها سببا لها يوجد منها والمركبات
على ما تبين في كتاب الكون والفساد وقد صح بهذا القول عما كنا بسبيله فان هذا
النظر وراء الاسطقسات الاشبه به ان يكون في ذلك الكتاب فلنرجع الى حيث كنا
فنقول انه اذا وضعنا ان الكون انما يكون بفعل القوى الفاعلة وانفعال
المنفعلة فمن البين انه انما يوجد الكون وتتم اذا غلبت القوى الفاعلة والمنفعلة
وساقتها الى الصورة وان الفساد بخلاف ذلك اعني اذا غلبت القوى المنفعلة
القوى الفاعلة الحافظة وذهب صورة الكون وهذا بالتصفح وذلك ان هذه القوى

الفاعلة

الفاعلة انما تسوق القوى المنفعلة الى ان تحملها بحال يمكن فيها ان يقبل الصورة التي
هي محافظة لها بالنوع او بالجنس فما دامت تلك الصورة حافظة لتلك القوى المنفعلة
بالحال التي شأنها ان تمسك بالصورة يعني الكون واذا ضعفت الصورة عن حفظ تلك
الحال التي في الهيولى استعدت الهيولى لان تقبل صورة اخرى فقدت الصورة الاولى
واستعداد الهيولى انما يكون ضرورة لتغير عن ملايم يعرض للصورة التي في الهيولى والصورة
التي في الهيولى من جهة ما هي صورة مزاجية حاصلة عن القوى الفاعلة هي ضرورة حرارة
او برودة او كلاهما لكن يلوح عن قريب انها حرارة اذ كان وجود الكون انما يكون عن الحرارة
فانه لا يمكن المزاج الا بها والكون لا يكون الا بالمزاج والاختلاط على ما لاح قبل وان
كان للبرودة مدخل في الكون فبوجه ما واذا كان ذلك كذلك فالصورة المغيرة للهيولى
اما ان يقبل صورة اخرى وتخلع الاولى هي ضرورة حرارة تكسر اما بالاضافة الى
الجسم الفاسد فعرضية وعفونية واما بالاضافة الى المتكون عنها فطبيعة فقد تبين
من هذا ان للحرارة قسمان طبيعة وغريبة وان الكون انما يكون بالحرارة الطبيعية والفساد
بالغريبة فاما سبب حدوث هذه الحرارة العفونية في الشيء فواحد من اثنين اما احدهما
وهو الذي بالذات فهو الحار الذي من خارج اذ كان غير ملايم للحرارة الغريزية وذلك
بان يبردها وكلما وذلك مما زاد العفونة تكثر في الصيف واما الفاعل لها بالقصد
الثاني فهو برد الحرارة الغريزية وجمودها فانها اذا ضعفت عن حصر الهيولى والاستيلاء
عليها تعفنت الهيولى كما ترى ذلك يعرض في اجسام الاموات والشيوخ وبالجملة
في الاشياء غير المتنفسة التي تبرد واكثر ما يعرض هذا الهيولى من قبل الرطوبة السهولة
انفعالها عما من خارج وضعفها عن ان تمسك بالصورة وذلك يقول ابقراط وسائر
الاطباء ان سبب العفونة الحرارة والرطوبة وذلك لما لم نفصل لهم ما بالذات
مما بالعرض واذ قد تبين ان الكون انما يكون بالحرارة الطبيعية والفساد بالغريبة
وبالبرد وقد تبين كيف تولد الحرارة الغريبة فلنشرط ما فعل كل واحدة من هذه البلثة
اعني الحرارة الطبيعية والغريبة والبرد فنقول ان الحرارة الطبيعية فعلها في الاشياء

المنفعله التي شانها ان تصير الى التمام بهذا الطبخ اولا تم النضج وذلك انه ظاهر ان النضج هو التمام
الكائن بفعل الحرارة الغريزيه في الهيولى الثانيه وبهذا التمام هو الصورة والطبيعه وبهذا
كله ظاهر بالتصفح والاستقراء في الاشياء الطبيعيه والصناعيه فانه من الظاهر فيما قيل
ان الكون لا يكون الا بالاختلاط والمزاج وان الاختلاط والمزاج انما يكون بالطبخ الطبخ
انما يكون بالحراره الغريزيه وان حصول الصوره المزاجيه في الهيولى هو كما قيل الحراره
وهو المسمى بهما وان بهذا الابهان يتقدمه النضج وبهذا كله ظاهر في تكون الحيوان والنبات
واعتدالهما ونموهما فان بالوجه الذي به يكون نموهما واعتدالهما به يكون كونهما ونسبي
بينهما فرق الا ان النمو والاعتدال كون في الجزء والاخر كون في الصوره الكل والنوع
وهو ايضا ظاهر ان الاشياء المنطبخه هي الاشياء المتمزجه ذوات الرطوبه فان الا
البسيطه كالماء لا ينطبخ ولا الاشياء اليابسه كالارض وان الطبخ في هذه الاشياء
يصير الجنس يكون لها قوام ولحمه ووعد وذلك فيما شانه هناك ان يختلط ويتحد وينفي
عنها ما ليس شانه ان يهضم كما تري ذلك بوضوح حين يقبل النضج وبهذا مطابق كله
لما اخذ في حد فعل الحراره الطبيعيه فقد تبين ما فعل الحراره الطبيعيه والاكوان
وانها لا تتم الا بها واما الحراره الغريزيه ففعلها اولا وبالذات في الاشياء التي
هي لها حراره غريزيه اذا استولت عليها الشي او الاحراق وذلك ان من شان
هذه الحراره الغريزيه ان تطفي الحراره الغريزيه وتقتل الرطوبات الحامله لها فتشوى
تلك الاشياء او تحترق كما يوضح ذلك في الحميات التي تسمى المحرقه وقد تفعل
الحراره غريزيه عند ما يكون ضعيفه البنيه والتحمه كما يوضح ذلك في الحمى البلغميه العفونيه
وفي كثير من منتهيات الحميات المحرقه لكن هذا الفعل لما يوضح من اجل ضعف
الحراره للطبيعيه واستيلاء البرد واما البرودة ففعلها اولا وبالذات وبما هي
برودة بعدم افعال الحراره الغريزيه وهي البنيه والتحمه اما البنيه فيقابل النضج
واما التحمه فيقابل الهضم ولذلك اذا افرط فعلها حاق الكون اذ كان سببا للفساد
كالحال في الشيوخ وبهذا كله ظهر بينه وبين ما قابل لكنه البرودة وان كان فعلها

اولا

اولا وبالذات واولا الفساد فتوابعه مما يظهر انما صيره الحراره الغريزيه في الكون
بوجه ما وكان ذلك بالقصد الثاني وذلك انه ليس اي حراره اتفقت يكون بطبعه
اي موجوده الفتى بل حراره تخص بوجود والحراره انما تختلف بالازيد والانقص وقد
والانقص انما يوجد لما يجب ما بها لطهامه البرودة اذ كانت هي المعدله حتى تكون ملائمه
للوجود الذي لحراره غريزيه وايضا فان البرودة تحفظ حراره المكون فلا استغنى ويجدد
اذ كان من شانها ذلك ويقرب الى ما يطبخ المكون وذلك ما يكون بهضوم اهل البلاد البارده
احسن من بهضوم البلاد الحاره ويكون الهضم في زمان الشتا اقوى منه في زمان الصيف
ومن جهه اخرى فان الامور الصناعيه لما كانت انما تشبه بالامور الطبيعيه وكان
يظهر ان الامور الصناعيه افاعيل لا يمكن ان يتم الاستعمال بين الفوتين وذلك
ان البعدين مثلا اذا رام ان يضع صوره القيس مثلا او القدوم لم يمكنه ذلك
حتى يحمي الحديد على النار فيرطب ليمكن فيه قبول الشكل لكنه ما يحصل فيه من الرطوبه
عند فعل الحراره يضاد لما يراد فيه من الصلابه لتقطع فلذلك يعمد الى الماء بعد تمام
شكله حتى يصلب فالموضع المقصود في هذه الالات ليس يتم بالحراره وحدها
بالبرودة لكنه كما قلنا على جهة التعديل ولذلك المال في استعمال الاطباء الماء البارد
عند اخراجه من الحمام وذلك انه لما كان مقصدهم الاول ان يزيلوا فضل الهضم الاخير
وهو في الساعه من الطبخ بالحراره الغريزيه لم يتم مرضهم الا باستعمال الامرين جميعا وهو
ذا الوجه التحير في صناعه الطبخ فانه الذي لاجله النضج وتمزاج الشي المطبوخ حتى
يسلو الدبس مثلا ويرتب المائيه واذا كان ذلك في الامور الصناعيه فمن البين
ان الامور الطبيعيه اولى بذلك وهذا هو السبب في ان وجد في بدن الحيوان حراره
مختلفه كالحراره الحيه مثلا والغاذيه وهذا بين علما تم وجد عند النظر في امر الحيوان
ان قدر الله فقد قلنا ما اضاف القوى الفاعله واما افعالها في المكونات فقد ينبغي
ان نقول في اضاف القوى المنفعله فنقول ان الرطوبه واليبوسه كما تقدم من
هو ما مبادي الكيفيات الانفعاليه وذلك انه لا يمكن في الشي المختلط ان ينفعل

الامر جهة الرطوبة ولان تمسك بصورة ذلك الانفعال الا بالبيوسة فان الرطوبة
متى خالطت اليبوسة قبلت البيوسة الحدود والشكل واليبوسة متى خالطت الرطوبة
كان لها قوام وتمسك بالشكل واحد كما يظهر ذلك في صناعة الخزف ومنها يظهر
ان الماء والمارض الغالبان على كتان الاجرام المتشابهة الاجزاء ولذلك انما توجد
ابدا في موضع بين الاسطقسين لان الهواء وان كان بطافا فانه لا يخلط بالارض
مخالطة المار لها واذا كان هذا كذا وتبين ان مبادي القوى المنفعلة هي اثنان
القوتان فينبغي ان يصير الى تقدير ٤ والمطاوعة بها في المركبات من هذه الجهة اعني
من جهة القوى الفاعلة فنقول ان الاجسام المتشابهة الاجزاء قد تختلف بالالوان
والطعوم والروايح وبالجملة بالمحسوسات الملموسة وقد تختلف ايضا بآثار وانفعالات
تخصها كالجمود والذوبان وغير ذلك وهي صور ٤ التي يعبر عنها بمجموع الفصول
وهذه الفصول المشهورة بينها هي نحو من ثمانية عشر منها الجامدة وغير الجامدة
والذاتية وغير الذاتية واللينة وغير اللينة والمتصلة وغير المتصلة والمنفوشة
وغير المنفوشة والمنكسرة وغير المنكسرة والمتفتة وغير المتفتة والممتزجة وغير
الممتزجة والمتجزئة وغير المتجزئة والمتقصرة وغير المتقصرة والممتدة وغير الممتدة
والمنقطعة والتي لا تنقطع والمجزئة والتي لا تجزئ والمترفقة والتي لا ترفق
واللزقة والتي لا تلزق واللبدة والتي لا تلبد والنخرة والتي لا تخر والتجزئة
والتي لا تتجزأ ولعلنا من القول في الحدود والاكمال ولان الجمود يبوسة والاكمال
رطوبة ما فقد ينبغي اولا ان نقول فيهما وهو ظاهر ان اليبوسة تعرض للاشياء
التي من شأنها ان تيبس من الحار والبرد وكذلك يظهر ان الاشياء تترطب من كليهما
وقد ينبغي ان ننظر في هذا فنقول اما اليبوسة فمن شأنها ازالة الرطوبة بالذات اولا
وذلك ان من شأن الحار ان يفني الرطوبة المائية التي في المتزج حتى يغلب
الارضية فيعرض من ذلك اليبس لان السبب في ذلك ان رطوبة الماء لما كانت
مقترنة في اصل كيانها بالبرد كان الحار من شأنه ان يفسد البارد لزم ضرورة

ان يفسد الرطوبة المائية وكلما واما فعل البرد اليبوسة ففيه موضع نظر وذلك
ان فعله اولا وبالذات الترطيب والعلة ايضا في ذلك ان الرطوبة المائية لما كان
من طبعها ان يقترن بها البرد لزم ضرورة متى غلبت صورة البرد على شيء ما طباعه قبول
ان يترطب ترطيب فان احفظ ذلك استحال ما لكنه الحق في هذا انه ليس كل برودة
تفعل ذلك بل البرودة التي في هيولى رطبة وهي البرودة المائية واما البرودة
التي في هيولى يابسة وهي البرودة الارضية ففعلها اولا وبالذات اليبس او كان الفاعل
جاهو فاعل انما يصير المنفعل الحان يكمله بتلك بالنوع والصورة فقد تبين من هذا ان
البرودة صنفان برودة مائية وبرودة ارضية وتبين مع هذا ان البرودة الارضية
من شأنها ان تجفف بالذات كان الحار النار من شأنه ان يفعل ذلك
واما البرودة المحولة في هيولى رطبة فليس يمكنها ان يوجد لها اليبس الا بعوض ود
انه يعوض بحرارة التي في الجسم الذي يستولي على البرودة ان يعوض في عقده وتفصل
في رطوبته حتى تفسد وتعفن وقد حللت رطوبة ذلك الجسم فغلب عليه اليبس
وبين ان مثل هذا الفصل الذي بالعوض يشترك فيه البرودتان اعني المائية
والارضية فقد تبين من هذا القول كيف نسبة اليبس الى هاتين القوتين
الفاعلتين واما كيف يجب الترطيب اليها فمن هذه الجهة يظهر اما نسبته للبرد
فبالذات على ما قلنا واما نسبته الى الحار من جهة ما هو ترطيب بأن فليس يمكن
ذلك فيه بالذات واما على طريق العوض فذلك ممكن كما قلنا في البرد انه
يبس لكنه لما كان معنى قولنا انه يبس بالعوض اي عرض عنه اليبس عند ما كان
سببا لوجود الحر في مادة المركب وحصره اياه فيه حتى وجد اليبس لذلك نقول
ههنا ان الحر فاعل الترطيب بمعنى ان له تاثيرا في وجود سبب الترطيب بالذات وذلك
ان من شأن الحر ان يحلل الاجزاء اليابسة الجامدة في اثر كثير رطب وذلك اما كلها
واما بعضها ويجمع مع هذا البرودة في جوف ذلك المركب فيتحلل تلك الاجزاء واما
بسرعة فان لاقى ذلك الفصل الجسم المركب في جميع اجزائه سال وذاب وان لاقاه

في بعضها لان وترطيب واذ قد تبين من هذا القول كيف نسبة الترطيب والتيبيس
والبرد في الاجسام المركبة المتشابهة الاجزاء ينبغي ان نصير الى القول في الجمود و
الانحلال وغير ذلك وهو بين ان بعض الاجسام يجمد من البرد كالماء والخل وبعضها يجمد
من الحر كالملح والخزف وان بعض ما يجمد بالحر قد يحلله البرد كالملح وبعض لا كالخزف وقد
بعض ما يجمد بالبرد وقد يحلله الحر كالماء وبعضه لا يكثر من المجاورة المعدنية وبذلك
يظهر ان من هذه الاجسام ما ليس يجمد عنه واحد منها لكنه يجمد من احدهما اما من الحر
فكالماء واما من البرد فكالطين وبعض الاشياء يجمد من كليهما كالزيت فانه يجمد
من الحر والبرد وبعض الاشياء يجمد من الحر ويجمد كالمسيح والخزف العتيق وبعض الاشياء
ليس يجمد من البرد حتى يكثر عنه الحر كالدم وذلك ان الدم الرقيق غير السمج كدم المرض
لا يجمد وبعض الاشياء ليس يجمد من واحد منهما كالشمع الليف واما النخلة فان منها ما يجمد
ويسيل كالقير وغير ذلك ومنها ما لين فقط كالقرون وغير ذلك ونحن نقول
ان سبب واحد واحد من هذه الفعول المتضادة واي الاجسام هي التي تخص
بواحد واحد منها واما جمود ما يجمد من هذه الاجسام من الحر والبرد فقد مما تقدم من
القول في اليبوسة وذلك ان سبب الانعقاد والجمود وهو ضرورة التيبيس
وقد قلنا كيف يعرض عن كليهما امني عن الحر والبرد وذلك ايضا سبب الانحلال
وهو بين مما تقدم اذ كان الانحلال ترطيبا ما وقد قلنا في ذلك واما اي الاجسام
هي التي تجمد من الحر ان كان هذا الانعقاد جمودا في الاجسام التي الارضية فيها اكثر
من الرطوبة كالخزف والملح والبورق واما التي تجمد عنه البرد فليس يلزم ضرورة ان
يكون الارضية اغلب عليها ولذلك كان كثير من الاشياء الجامدة بالبرد تتحول
بالحر فتزج ما حتى يقال ان البارد ومزطوبه ان يجمد السايل وانما يكون الارضية
فيها اغلب فما ليس يذوب عن الحر بين فقط او فما ليس بين فضلا عن ان
يذوب فمثال كثير المجاورة المعدنية فاذ قد تبين ما الاشياء الجامدة عن الحر والجامدة
عن البرد فقد بقي علينا ان نقول لم كان بعض ما يجمده الحر كليله البرد وبعض ما يجمده

البرد ومن شان الحر ان يحلله فالامر في ذلك واضح وذلك ان من شان الضد ايدا
ان يفعل مقابل فعل ضده واما كان بعض هذه الاشياء لا يكثر فيه ذلك قد يكثر
من قبل الهيولى فقط فان منها اشياء يجمدها البرد بعد ان علظتها الحرارة فاذا عمت
البرودة فيها وصيرت حرارتها في عمقها ضئيلا وقد تشفت رطوبتها ولم يبق فيها
الا الجزء الارضي علما ما علمنا في اسباب تبيس البرد وتعقيبها الحرارة بعد ذلك لم يكثر
فيها ان ترطيبا او لا يكثر ان يتولد فيها الجزء الهوائية مستعدة لان تنقلب ماء وتحلله
منها اشياء عقدتها الحرارة لا يكثر الماء ان يحلها لشدة يبسها وضيق مسامها وتحلله
عن قبولها للترطيب كالخزف المطبوخ فانه لا يحل عنه الماء الا متى تقصر بطبخ فقد
بين من هذا القول ما سبب الجمود والانحلال واي الاجسام هي الجامدة والمنحلة
ولم كان بعض ما يجمده البرد يحلله الحر وبعض ما يجمده الحر يحلله البرد وبعض لا واما
اسباب ما يكثر من هذه الاجسام في ايضا الحر والبرد وذلك اما الحر فهو فاعلها بالذات
فقط اذ كانت الخثورة ليست شيئا اكثر من مخالطة الاجزاء الارضية للماء او الهوائية
للمائية ومخارجها لها فان المخارجة بالطبخ يصير مجموع ذلك بحيث له قوام و
علظ لكنه لا يبلغ الى حد الجمود لان المائية فيها اكثر منها في الجامد مثال كثير من المخالطة
الاجزاء الارضية للمائية اللين المطبوخ ومثال ما يكثر من مخالطة الاجزاء الهوائية
للمائية عن الحرارة ايضا الزبد والمني لكنه اما ما يكثر عن مخالطة المائية للارضية
فبين فان الخثورة غلظ ما والغلظ بما هو غلظ انما يفضي الى المزج الاجزاء الارضية
وجوف المائية واما ما فيه موضع نظر فهي الخثورة التي يكون عن الماء والهواء
فان الهواء لما كان ارق من الماء لم يمكن ان يتصور عنه مخالطة علما وان يحدث
غلظا حتى ظن بعضهم ان ذلك انما يحدث في الحس لان المعتقد ضد ما يتهم
غلظ فان يظن ان المزبد قوام ما وصدا وهو يوجد على حال ما تمسك بالشكل والحد
يظهر في ذلك اذا كمل ارتنا الاصول التي تقدمت ان هذه الاشياء وان كانت
الهوائية والمائية هي الاغلب عليها فان القوام الذي يكون لها هو ضرورة عن مخالطها

من الاجزاء الارضيه وان كانت فيها يسيرة اذ كانت من سبب الغلظ اولا ومالذات
تكون الارضيه اليسيرة اذ خالطت المائيه الكثيره فقط لم يحدث عنها غلظ ولا خثوره
لان الحراره تفنش تلك المائيه فيفيها قبل ان تخالط تلك الاجزاء الارضيه بها اخلاطا
تمتزج به كلتيهما بكلتيهما حتى يكون لها قوام واما اذا خالطت المائيه هوائيه كثيره وامتزجت
امتزاجا لا يمكن الحراره ان تفرق بينهما او يعسر تفريقها وكان منها تلك الاجزاء الارضيه فيها
فانه يحدث عن ذلك هذا النوع من الخثوره وذلك ان الحراره المفارقه للارضيه فيها
بالمائيه ليس يفرق ان كان المائيه قبل اختلاط الارضيه بكليتها الكون الهوائيه
مفارقه بمائيه ومخالطه لها فتمزج الحراره تلك الارضيه بكليتها تلك المائيه الهوائيه
وتطفيها حتى يصير لها قوام ما فمنى هذه الجمله ان نعم الخثوره من الهواء والماء لان
الهواء يسيولا ما بالذات بل على الوجه الذى قلنا وانما نسبوا الخثوره فى هذه الاشياء
الى الهوائيه والمائيه اذ كانت من الاغلب فيها والاعراض التى تعرض فى نوع
الاجسام المتشابهة الاجزاء انما تنسب ابدا الى الاغلب الا ان تعلمت عليها قرينه
كيف نسبة الخثوره هو وما الاشياء الخاثره واما كيف تكون الخثوره عن البرد فنقول
على وجهين احدهما بالذات والآخر بالعرض اما الذى بالذات فان يستحيل
الاجزاء الهوائيه فى الشئ الخاثر المائيه فيغلظ بسبب ذلك وهذا انما يتفق فى الاشياء
الهوائيه المائيه الشديده الاتحاد كالزيت واما سايير الاشياء الهوائيه التى ليست
فيها لزوجه وللهى شديده الاتحاد فانها يعرض لها من البرد خلاف ذلك اعنى
ان البرد يحلل بنا باشره الحر كما مضى وذلك ان البرد اذا عرض له كثف منه الحر
فيتميز اجزاؤه فتذهب الهوائيه وتبقى المائيه وتحول ايضا بعضها ماء واما فعل
البرد والخثوره بالعرض فوذلك يكون بان تحفى الحراره الغريزيه فى جوف الشئ
كما ان الاسراق تحتر عند التحميز فى وجه القدور واما الاشياء التى تخثر منها
الاشياء الهوائيه المائيه الشديده الاتحاد كالزيت فان البرد يخثره على الوجه
الذى قلنا والوصف ذلك ايضا وذلك انه يزيد فى اختلاطه وامتزاج الخراثه

كالمنى

فى غلظ

حتى يغلظ بعض الغلظ واما ما كان بعض الاشياء يخثره الحر ويجمده البرد كالدم والجبن
فوذلك بين لان الحراره اذا فعلت فيها خثوره وغلظا ثم عرضت لها البروده اذهبت
ما فى رطوبتها ما يفسش ما كان بقى منها تلك الحراره ولهذه العله كان دم المرض
لا يجمد لعدم الحراره الغريزيه فيه وكثره رطوبته واما الاشياء التى تخثر من الحر ويجمدها البرد
من غير ان يتقدم جمودها خثور من الحر فهى الاشياء المائيه الارضيه الا ان الارضيه فيها
لم تبلغ من الكثره مبلغا يمكن فيها ان تجمد من الحر وحده اذ لقاها البرد وجمدها لان ما يجمده البرد
بدوم كما قلنا ان الارضيه فيه كثيره كما يدوم ذلك فى الذى يجمده الحر وهما كلاهما يجتمعان فى ان
يحيلا الاجزاء التى الجامد فى حال جموده الى ارضيه ما لكن الارضيه التى فى الجامد من الحراره
ليست بكاد ان تكون بالقوه رطبته واما الارضيه التى يفعلها البرد فهى بالقوه الغريزيه
رطبته كما قال فى الثلج الذى كاد ان يكون ماء بالفعل وبذلك يزوب عند ادنى حر
يصيبه واما الاشياء التى لا تجمد من واحد منهما فهى الاشياء المائيه القليله الارضيه
والهوائيه اما انها ليس تجمد من الحر فبين وذلك ان الحر يفنى رطوبتها قبل ان يرسب
فيها صوره عن الارضيه واما العله فى كونها لا تجمد عن البرد ان من شان البرد ان
يجمد الاشياء المائيه فيشبه ان يكون العله فى ذلك ان الحراره التى فيها بالطبع
لا تقبل بالبرد كما حال فى الخل وما ئيه اللبن او تكون قليل الارضيه جدا فيسير
ما لها الرسوب فقد تبين من هذا القول ما الاشياء الجامده وغير الجامده والخاثره
وغير الخاثره والرائبه وغير الرائبه واللبنيه وغير اللبنيه وهى اعظم الفصول المقتضاه
التى توجد لهذه الاجسام وينبغى بعد ان نصير الى القول فى سايير الفصول
التى عددنا فنقول اما المتبله فهى التى تقبل الرطوبه فى باطنها من خارج وترطب وذلك
لا يضاح مسامها وهذه اما ما كان منافذ هذا سهل الانفعال فهو مثل الطين
واما ما لم يكن سهل الانفعال فليس يقبل كالصوف وبعض الاشياء عند اول
ما يقبل يقبل كالبورق واما غير المتبله فهى التى لا تقبل الرطوبه من خارج فى باطنها
وذلك اما لان ليس لها مسام وان لها مسام فهو ضيقه او معوقه او كليهما واما

الاشياء اللينة فهى التى تبطأ من العمق وسطوحها لابتة بحال لا يفترق كالمال فى الماء
والصليب بضد ذلك وهذان الصنفان انما يتحدان بالاضافة الى المجبة والمتخلخلة
من هذه التى مع انها تبطأ من سطوحها فى العمق ليس ترجع الى ما كانت عليه والمتفقرة
هى التى تبطأ وتغور ثم ترجع بمنزلة الصوف واذا لم ترجع كميت متلبدة واما الا
المتددة فهى التى اذا مددت عرضا جوانبها طالت ولم تنقطع وهى بالجملة الاشياء الارضية
او الاشياء التى فيها ارضية ماء واما الارضية فهى التى قراطتها فيها الرطوبة بالارضية
اختلاطا كثيرا يصعب به نفوقها ولذلك يكاد ان لا تنفصل فان الاتصال والاتحاد
انما هو ضرورة من قبل الرطوبة والافتراق والانفصال من قبل اليبوسة والسفل
بضد ذلك واما المتفقة وهى المطرقة فهى التى تحركت فى الثلثة الاقطار عن
مرتبة واحدة بمنزلة الرصاص فانه اذا رجع قبل الزيادة فى الطول والعرض ونقص
فى العمق وعسر الكسر فقد من خلاف هذا واما المتفرقة فهى التى يمكن فيها ان
ترجع من الاستقامة الى الانثناء كالقضبان الخضر والقصب واما المنكسرة
فهى التى الى اجزاء كبار والمتفتتة بخلافها اعنى انها تنفرق الى اجزاء صغار والسبب
فى ذلك اختلاف وضع الخطوط التى تتركب منها هذه الاجسام واما الا
المحرقة فهى التى لها منافذ تقبل النار ورطوبة ملابسة لها وتلك الرطوبة هى
الهوائية لا المائية كالمال فى الصوف وتكون فيها اجزاء دخانية يسيرة تنتهى الا
كالمال فى المخ والعقار التى هى زباد الخوب وبعض هذه المحرقة يشتعل ودبك
اما المكان الرطوبة الهوائية التى فيها واما المكان الدخانية بعضها ليس يشتعل
لغلبة الارضية عليها كالفحم والصحر والحمى والحديد واما المتبخرة فهى التى اذا حميت
فيها النار انحلت منها رطوبة مماثلة بخارية وتلك الرطوبة ان كانت غالبة
على الاجزاء الدخانية تسمى قارا كالمال فيما يتبخر من الخشب والشحم وان كانت
قليلة تسمى دخانا بسيم جنسه كالمال فى الخشب المحترق فهذه هى الفصول التى
يتميز بها المتشابهة الاجزاء ومنها يمكن الانسان ان يقف على سبيل كل واحد

واحد
من الاجسام المتشابهة اعنى معرفة ما فيها من الماء والارضى واى منهما هو الاغلب فى واحد
منها وعلى السبيل الفاضل بواحد واحد منها وخاصة من هذه الفصول العظمى التى توجد
لها اعنى الجمود والانكلال وعدمها ولذلك يمكن ان يقف من هذه الفصول على
مقدار ما فى الحر والبرد ولذلك ينبغى ما تبين من ذلك بهذا اعنى من امزجتها بطريق
هذه الفصول ان نضيف الى الاشياء حلت فى استنباط امزجة الادوية المفردة
بعينها حتى يكمل ذلك الجزء من الصناعة الطبية ولنعط لحن بهذا كلمات وذلك
حتى اذا اشرنا الى القول فى واحد واحد من الاجسام المتشابهة الاجزاء امكننا
ان نعطى فيه جميع اسبابه اعنى الهيولى والفاعل والصورة والغاية فان المبدأ الذى منه
يقف على طبيعة جميع الاجسام المتشابهة فنقول ان ما يجده الحاضرة قبل ذلك تشبهها
وكان التخثر من اختلاط الارضية بالمائية فالارضية اغلب عليه كالصمغ واما
واما ان كان التخثر من اختلاط الهواء بالماء فالهوائية هى الغالبة كالشحم وذلك
يطفو فوق الماء واما ما يجده البرد دون ان تجمده الحر قبل ذلك فالغالب عليه المائية
واما الاشياء المجمدة فسواء كان تجمدها من الحر او من البرد هى ممتلطة من مائية وارضية
الا ان الارضية اكثر فما تجمده الحر وهذا فيما كان تجمده من الاجزاء الارضية والمائية
واما ما كان تجمده من الاجزاء الهوائية فالهوائية اغلب عليه ولذلك يطفو هذا المعنى
بعينه من الانكلال وذلك ان الاشياء التى تحلها البرودة وتذوبها فاليبس غالب
عليها كالملح والبورق والاشياء التى تذوب بالحرارة فالرطوبة غالبة عليها هذا اذا
لم يكن عوصها قليل لكون الحرارة تجمده لما قبل ان تعقدها البرودة مثل كثير من
المعدنيات الزيبق واما الاشياء التى تليها الحرارة فقط دون ان تذيبها
فاليبوسة غالبة عليها واما التى لا تجمد من البرد ولا الحر فالمائية غالبة عليها ودليل
ان السبب فى كونها لا تجمد عن الحر هو ان تلك الرطوبة بقى قبل ان تختلط فضلا
عن تجمد لغلبة الارضية فيها لان ما يجمده يفيد بوجه ما الجزاء ارضية او يكون سببا لذلك
ان حرارتها لا تفارقها البتة امتزاجها لما فهذه الاشياء يمكن ان نوقف على الغالب

من الاسطقسات المنفعلين فى واحد واحد من هذه الاجسام وقد يمكن ان يوقف من هذه
الاشياء بعضها على اى القوتين الفاعلتين اغلب على واحد واحد منها والاشياء
مثل الماء والبرد بوجهين احدهما لما مايوجد لها من ذلك غريزيا والثانى لما يوجد لها
عرضيا اما الحرارة الغريزية فهى الصورة الشئ وكذلك البرودة الغريزية يوجدان واما
الحرارة العرضية فكالعفونة وكالحرارة التى تعرض لبعض الاشياء من خارج حتى
تصير متخمنة بالفعل وعلى هذا الوجه ايضا توجد البرودة العرضية واذا كان هذا هكذا
فاذا ماجمده وعقده الحر الطبيعى فهو ضرورة حار وكذلك ما يتخمنه الحر وكذلك ما كان
الاجواء الهوائية فيه اكثر وما يجمده البرد فلان البرد انما يفعل فى الاحور المتمزجة
على العقد فلا بد ان يكون الحرارة قبل ذلك تخمنها واذا كان ذلك كذلك
فى ارضية باردة كالعظام والعروق بذا اذا كانت الثخانة فيها من خلط الاجواء
الارضية مع المائية واما ما كان ثخنه من خلط الاجواء الهوائية المائية فهى ضرورة
حارة وان جمدها البرد كما حال فى الشحم والزيت وكل ما غلب عليه المائية فهو
بارد دائم يوجد له حرارة غريزية وكذلك الارض وكذا بعينه يمكن ان يوقف
على السبب الفاعل لها وبين انه ليس صورة هذه الاجسام شئ غير المزاج المتوسط
الذى واحد واحد منها الذى يلزم عرض من هذه الاعراض التى وصفناها ولذلك لسنا
نحتاج ان ندخل ههنا من الاسباب القصوى غير الاسطقسات والاجرام السماوية
على ما تبين واما الاجسام الآلية فقد يحتاج فيها الى ادخال سبب آخر فان الانسان
كما يقول ارسطو هو الانسان والشمس ولو ذهبت هذه الاجسام المتشابهة الاجزاء
من الهيولى كانت مضمولها غير ظاهرة وانما تنسب ابدا الى ما يلزم عن الحار والبارد
او الرطب واليابس كسائر الفصول التى عددنا واما الاجسام الآلية المركبة
من هذه فان الفضول فيها اظهر اذا كانت ليست صورها مزاجيه ولا تنسب الى المزاج
كاليد والرجل وسائر الاجزاء وذلك حتى فارقت هذه الاعضاء صورها التى بها
آليه قيل عليها الاسم بتشبيه كاليد المقولة على يد الميت ويد الحى فان كلتا منهما

لم الاعضاء

ان نوقف

ان نوقف جميع اصناف التركيب فينبغى ان نقول اولا فى اسطقسها وهى الاجسام المتشابهة
الاجزاء ثم نقول بعد ذلك فى المركبات التركيب الثانى وان الاجسام المتشابهة الاجزاء
صنفان صنف اعم لان لا يتركب عنه شئ آخر كالمعادن فهذه ينبغى ان نتكلم فيها
على الافراد ويعلم جميع ما يقدم به واحد واحد من الانواع المتشابهة وليس كما ظن بعض
الناس ان ما قيل من ذلك فى هذه المقالة كاف كأنه ليس كافيا فى معرفة ما هو
الدم واللحم وغير ذلك من الاعضاء المتشابهة الاجزاء التى توجد للحيوان فهذا هو الصنف
الآخر من الاجسام المتشابهة الاجزاء وهو بالجملة صنفان يكون بعض اعضاء الكاليد
كاليد والرجل ولذلك متى وجدت هذه المتشابهة فى غير المركب اذا كان قد بقيت
عنها صورة المركب قيل عليها الاسم بتشبيه كما قيل فى الزجاج يوجد صنافى التراكيب كاللحم
المقول على لحم الميت واللحى فان التركيب له كالصورة وهو كالهيولى وكما ان
الهيولى ليس من شأنها ان تفارق الصورة تلك الا ومنها اذا كان هذا هكذا
فهذا الصنف من المتشابهة الاجزاء انما يتكلم فيه حيث يتكلم فى الآلى وذلك
فى كتاب الحيوان واما الدبس فانه كالمتوسط بين هذين الصنفين لكنه اوجب
ان يكون معدودا فى الصنف الثانى من التركيب اذ كان ايضا بجهة ما النبات ولذلك
ينبغى ان يكون النظر فيه مع المعادن وقبل الحيوان ومنها انقضى القول من تجريد
الاقاويل البرهانية من كتب الاربعة من كتب ارسطوطاليس حيث شرطنا والحمد لله
على ذلك كثيرا وكان فراغنا جميعه الى عشر تلخيص هذه الكتب الاربعة يوم الاثنين السادس
عشر من ربيع الاول الذى من سنة اربع وخمسين وخمسمائة للهجرة والحمد لله على ذلك

تمت بعون الله وحسن توفيقه فى ليلة احدى وعشرين
من شهر محرم الحرام وهى بيد الاربعمائة ثلثين
وخمسين والف الهجرة على يد الفقير عبد المحسن
ابن محمد على الحلى غفر الله ذنوبهما وذنوب كافة
عباده بالنبى والوصى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وبعد حمد الله الواجب والصلوة على جميع رسله وانبيائه فان الغرض في هذا القول
ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والاقناع والتصور
اكثر اعن مرتبة اليقين والبرهان الواجب حاكيا لادلة الفلاسفة في قدم العالم
ونتقصر اولا ههنا في هذا الغرض على ما هو موقع في النفس قال وهذا الغرض الاول هو
اربعة الدليل الاول قولهم مستحيل صدور حادث عن قديم مطلق لانا اذا فرضنا القدر
ولم يصدر عنه العالم ثم صدر فانما لم يصدر لانه لم يمكن للوجود مرجح بل وجود العالم
ممكن عنه امكانا صرفا فاذا حدث لم يمكن ان يتجدد مرجح او لا يتجدد فان لم يتجدد مرجح
بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح انتقل الكلام
الى ذلك المرجح لم يرجح الآن ولم يرجح قبل فاما ان يسير الامر الى غير نهاية او ينتهي
الامر الى مرجح لم يزل مرجحا قلت هذا القول هو قول في اعلى مراتب القبول
وليس هو موصلا هو صل البراهين لان مقدماته هي عامة والعامة قريبة من المشتركة
ومقدمات البراهين هي من الامور الجوهرية المتناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال
بالاشتراك على الممكن الاكثري والممكن الاقلي والذي على التساوي وليس ظهور
الحاجة فيها الى المرجح على التساوي وذلك ان الممكن الاكثري قد يظن به انه يترجح
من ذاته لانه مرجح خارج عنه بخلاف الممكن على التساوي والامكان ايضا منه
ما هو في الفاعل وهو ان الفعل ومنه ما هو في المنفعل وهو امكان القبول
وليس ظهور الحاجة فيها الى المرجح على السواء وذلك ان الامكان الذي في المنفعل
مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الامور الصناعية وكثير من الامور
الطبيعية وقد يخفى في الشك في الامور الطبيعية لان اكثر الامور الطبيعية تتبدأ
تغيرا ما هنا ولذلك يظن بكثير منها ان المحرك هو المتحرك وانه ليس موقوفا بتعينه
ان كل متحرك فله محرك وانه ليس ههنا شيء يدرك ذاته فان هذا كله يحتاج الى
بيان ولذلك غمض عنه القدماء والامكان الذي في الفاعل فقد يظن وكثير منه انه

لا يحتاج في خروجه الى الفعل الى المرجح من خارج لان اشتغال الفاعل هو ان لا يفعل الا
ان يفعل وقد يظن بكثير منه انه ليس تغير الحاج الى مغير مثل اشتغال المهندس هو ان لا
يهندس واشتغال المعلم هو ان لا يعلم والتغير ايضا الذي يقال انه يحتاج الى مغير منه
ما هو في الجوهر ومنه ما هو في الكيف ومنه ما هو في الكم ومنه ما هو في الاين والقديم
ايضا يقال على ما هو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والعبارات عما يجوز
عنه قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز
الكون والفساد على المادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وتلك المعقولات
على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند اكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء
دون بعض وتلك الفاعل ايضا منه ما يفعل بارادة ومنه ما يفعل بطبيعه وليس الامر
في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا عن قرب الحاجة الى المرجح وهل هذه القسمة
في الفاعلين حاضرة او ويرى البرهان ان الفاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذي
بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسايل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى
ان تفرد بالبحث عنها وعن ما قاله القدماء فيها واخذ المسئلة الواحدة بدل المسايل
الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبقة والغلط في واحد من هذه
المبادي هو سبب لغلط عظيم في اجواء الفحص عن الموجودات ابو حامد الاعراض
من وجهين احدهما ان قوما لم ينكروا على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة
اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عدمه الى الغاية التي استمر
اليها وان يتبدى الوجود من حيث بدا وان الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث له ذلك
وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث فما المانع لهذا الاعتقاد
وما المحيل له قلت هذا قول سفسطائي وذلك انه لا يمكن ان يقول بجواز
تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا
قال يجوز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جايز واما
تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جايز وذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في

المريد فانتسك بعينه وآنى كان يجب ان يلقاه بأحد امرين اما بان فعل الفاعل ليس
يوجب فى الفاعل تغيرا فيجب ان يكون له غير من خارج او ان من التغيرات ما يكون
من ذات التغير من غير حاجة الى غير لحقه منه وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق
القديم من غير تغير وذلك ان الذى يتمسك به للقوم ههنا بشيئان احدهما ان
فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله تغير والاصل الثانى ان القديم لا تغير
بضرب من ضروب التغير وهذا كله عسير البيان والذى لا محلص للاشعرية منه هو
انزال فاعل اول او انزال فعل له اول لانه لا يمكنهم ان يدعوا ان حالة الفاعل
من المفعول المحدث يكون فى وقت الفعل هى بعينها حاله فى وقت عدم الفعل
فهنالك ولا بد حالة متجددة ونسبته لم يكن وذلك ضرورة اما فى الفاعل او فى
المفعول او فى كليهما واذا كان ذلك كذلك فتلك الحال المتجددة اذا اوجبنا ان
لكل متجددة فاعلا لا بد ان يكون الفاعل لها اما فاعل اخر فلا يكون ذلك الفاعل هو
الاول ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه بل بغيره واما ان يكون الفاعل لتلك الحال
التى هى شرط فى فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذى فرض صادرا عنه
اولا بل يكون فعله لتلك الحال التى هى شرط فى المفعول قبل فعله المفعول
وهذا لازم كما ترى ضرورة الا ان يجوز مجوز ان من الاحوال الحادثة فى الفاعلين بلا
يحتاج الى محدث وهذا بعيد الا على من يجوز ان ههنا اشياء تحدث من تلقاء انفسها وهو قول
الاوائل من القدماء الذين انكروا الفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه وفى
هذا الامتراض من الاضطراب ان قولنا ارادة ازلية وارادة حادثة بمنزلة قولنا بالشراك
الاسم بل متضادة فان الارادة التى فى الشاهد من قوة فيها امكان فعل احد
المتقابلين على السواء وامكان قبولها للمرادين على السواء بعد فان الارادة
هى شوق الفاعل الى فعل اذا فعله كف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق
والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء فاذا قيل هناك مريد واحد المتقابلين فيه ازلى
ارتفع عن الارادة بقبل طبيعتها من الامكان الى الوجوب واذا قيل ارادة ازلية

لم تقع الارادة بحضور المراد واذا كانت لا اول لها لم يحدد هناك وقت معروف لحصول المراد
ولا عين الان نقول انه يوجد البرهان الى وجود فاعل بقوة ليست هى للارادة ولا
طبيعة ولكنه كما ان الشرع ارادة كذلك ادى البرهان الى اشياء هى متوسطة بين اشياء ينظر
بها فى بادى الراى انها متقابلة وليست متقابلة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه
ابو حامد مجاوبا عن الفلاسفة فان قيل بناء على الاحالة لان الحادث يوجب
مسبب وكل مسبب حادث بغير مسبب وموجب يستحيل ايضا وجود موجب قديم
شرائط ايجابه واسبابه وارباب وان كانه حتى لم تبق شيئ منها منتظر البتة ثم يتاخر
عنه الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضرورى وتاخره محال
بسبب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان البارى
موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولا ارادة ولا تجدد
للارادة نسبة لم يكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف بتجدد المراد وما المانع من التجدد
قبل ذلك وحال التجدد لم تتميز عن حال عدم التجدد فى شئ من الاشياء ولا فى امر
من الامور ولا فى حال من الاحوال ولا فى نسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها
لم تكن وجود المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجود المراد هاهنا لا غاية الا احالة
وهذا بين غاية البيان الا عند من ينكر احد المقدمات التى وضعناها قبل
لكن ابو حامد انتقل من هذا البيان الى مثال وقنص يشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة
وهذا هو قوله ابو حامد وليس استحالة هذا الجنس فى الموجب والموجب الضرورى
الذاتى بل وفى العرفى والرضى فان الرجل لو لفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة
فى الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوقوع والاصطلاح
فلم يعقل تاخر المعلول الا ان يعلق الطلاق بمجئ الغد او بدخول الدار فلا تقع فى الحال
ولكن يقع عند مجئ الغد وعند دخول الدار فانه جعله علة بالاضافة الى شئ منتظر فلم يكن
حاضرا فى الوقت وهو الغد ودخول الدار توقف حصول الموجب على حضور ما ليس
بحاصل فاحصل الموجب الا وقد حصل بمجرد امر وهو الزوجة او حضور الغد حتى انه

ر
مبطلاح

لو اراد مريد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول مانعين كما اصل لم يعقل ما
الوانع بزاته المخارق تفصيل الوضع فاذا لم يكن وضع هذا مفهوما ولم ننقله فليف
ننقله في الايجابات الذاتية العقلية الضرورية واما في العادات فما حصل بقصدنا
لانتاخر عن القصد مع وجود العقد البتة الا مانع فان تحقق القصد والقدرة وار تفعت
الوانع لم يعقل تاخر المقصد البتة وانما يتصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف
في وجود الفعل بل العزم غير كاف في وجود الفعل على الكتابة لا يوقع الكتابة مالم
تجدد قصد هو ابتداء في الانسان يتجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة
في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تاخر المقصد الا مانع ولا يتصور تقدم القصد الا
بعقل قصدنا في اليوم الاقيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة
في حكم عزمنا فليكن ذلك كافيا في وقوع المعزوم عليه بل لابد من تجدد ابتداء قصد
عند الايجاد وهو قول بالتغير ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الابتداء او
القصد او الارادة او ماشئت ان تسميه لم مرت الان ولم يحدث قبل واما ان
يلقى حادث بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية وبرح حاصل الكلام الى انه وجد
الموجب تمام شروطه ولم يبق امر ينتظر ومع ذلك تاخر الموجب ولم يوجد في
مدة لا يسع الوم الى اول بل الف سنين لا يقتضي شيئ منها ثم انتاب الموجب
بغتة ووقع من غير امر تجدد وشرط تحقق وهذا قلت بهذا المثال الوهمي من الطلاق
اوم انه وكد به حجة العلاسفة وهو يو بنهما لان الاشعرية لما ان تقول انه كما تاخر
وقوع الطلاق عن اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار او غيره ذلك
كذلك تاخر العالم عن ايجاد الباري سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذي تعلق
به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده لكن بين الامرين في الوهميات كالامر في
ومن شبهة الوهمي بالعقلي من اهل النظر قال لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول
الشرط المتاخر عن تعليق المطلق لانه يكون طلاقا وقع من غير ان يتعرق به فعل
المطلق والا نسبة للمعقول من المطبوع في ذلك العزم من الموضوع المصطلح عليه ثم قال

ابو حامد محاوبا عن الاشعرية والجواب ان في استحالة ارادة قديمة متعلقة بايجاد
شيئ اي شيئ كان تعرفون بضرورة العقل او نظره وعلى قطعكم في المنطق تعرفون الا
لفظ بين هذين الطرفين كواسط او من غير هذا واسط فان اوعيتم هذا الواسط وهو الطريق
الثاني فلابد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فليف لم يشاركم في معرفته
مخالفوكم والمعرفة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يجدها احد
ولا شبهة في انهم لا يكابرون العقول عناد امع المعرفة فلابد من اقامة برهان على شرط
المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكروه الا الاستبعاد والتعجب
بوعنا واراد تنا وهو فاسد فلا نضاهي الارادة القديمة المقصود الحادثة واما الاستبعاد
المجرد فلا يكفي من غير برهان قلت هذا القول هو من الاقاويل الركيكة الاقناع
وذلك ان حاصله هو انه اذا ادعى مدعي ان وجود فاعل بجميع شروطه لا يمكنه ان يتاخر
عنه مفعوله فلا يحتاج ان يدعي معرفة ذلك اما بقياس واما انه من المعارف الاولى
فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه ان ياتي به ولا قياس بينا لك وان ادعى ان
ذلك مدرك بالمعرفة اولى وجب ان يعترف به جميع الناس خصومهم وغيرهم وهذا
ليس بصحيح لانه ليس من شرط المعروف بنفسه ان يعترف به جميع الناس لان ذلك
ليس اكثر من كونه مشهورا كما انه ليس يلزم فيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه ثم
قالت كما جاوب عن الاشعرية فان قيل كفى بضرورة العقل علما انه لا يتصور
موجب لتمام شروطه من غير موجب وتجويز ذلك مكابرة لضرورة العقل قلنا وما
الفصل بينكم وبين خصومكم اذ قالوا لكم انا ما بضرورة نعلم اماله قول من يقول ان
ذاتا واحدة عالما بجميع الكائنات من غير ان يوجب ذلك كثرة ومن غير ان يكون
العلم زايدا على الذات ومن غير ان يتعدد العلم بتعدد المعلوم وهذا من بكم فرحمي الله
تعالى وهو ما بنسبته الينا والى علوفنا في غاية الاحالة ولكنه يقولون لا قياس العلم
القديم بالحادث وطايفة منكم استشعروا اماله بهذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم
الا نفسه فهو العاقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد فان قال قايل

انكار العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع
العالم لا يعلم صنعه قدح بالضرورة والقديم اذا لم يعلم لا نفسه تعالى عن قولهم وعن قول
جميع الزائغين علوا كبيرا ولم يمكن يعلم صنعه البتة بل لا يتجاوبه الزامات هذه الشبه
قلت حاصل هذا القول انهم لم يروا تجويز خلاف ما اظهروا منه ضرورة امتناع
تراخي المفعول عن فعله مكانا وبغير فاصل ادام اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان
النوى ادام الحدوث العالم كما مر ع الفلاسفة ادام الضرورة الموقفة في تعدد
العلم والمعلوم الى انكاد عاني حق الباري سبحانه الامر قبل برهان رغموا ادام الى
ذلك في حق القديم والكثر من ذلك مزاعم الفلاسفة رد الضرورة في ان الصانع
يوقف ولابد مصنوعه اذ قال قد الله سبحانه ان لا يوقف الا ذاته وهذا القول اذا
قبل هو من حين مقابلة الفاسد بالفاسد وذلك ان كل ما كان مروفا عرفانا يقينيا
وعاما في جميع الموجودات فلا يوجد برهان نافضه وكل ما وجد برهان بنا قضه فانما
كان مظنونا به انه يقين لا انه كان في الحقيقة فلذلك ان كان من المعروف بنفسه
اليقيني نفد العلم والمعلوم في الشاهد والغايب فمن نقطع انه لا برهان عند الفلاسفة
على انكاد عاني حق الباري سبحانه واما ان كان القول بتعدد العلم المعلوم ظنا
فيمكن ان يكون عند الفلاسفة برهان وكذلك ان كان من المعروف بنفسه انه لا يتاخر مفعول
الفاعل عن فعله ويدعي رده الاشعرية من قبل ان عندهم في ذلك برهانا ونحن نسلم على
القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا واما له اذا وقع فيه الاختلاف فانما يرجع الامر
فيه بالاعتبار به بالفطرة الفايقة التي لم تشاء على راي وللهوى اذ السبر به بالعلامات
والشروط التي فرق بها بين اليقين والمظنون في كتب المنطق كما انه اذا تنازع
اثنان في قول ما فقال احدهما هو موزون وقال الاخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه
الا الى الفطرة السالمة التي يدرك الموزون من غير الموزون والمعلوم الوزن وكما ان من
يدرك الوزن لا كمل بادراكه عند ادراك من يذكره وكذلك الامر فيما هو يقين عند المرء
لا كمل به عند انكار من ينكره وهذه الاقاويل كلها في غاية الوهن والضعف وقد كان

يجب ان لا يشتغل بكتابة هذا قبل هذه الاقاويل ان كان قصده فيه اقناع الخوارق وحاكات
الالزامات التي اتى بها في هذه المسئلة برايته وغربه عن المسلة فان في اخر هذا بل لا
تجاوز الزامات هذه المسئلة فنقول لهم لم تكونون على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال
لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لاحادها مع ان
لها سدسا دورا وربعا ونصف الاول فيلزمكم القول بانه ليس شفع ولا وتر كما سنتضمنه بعد
وهذه ايضا معارضة تسفطانية فان حاصلها هو انكم تجوزون عدم نقض دليلنا
من ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لكانت دوراته لا شفع ولا وتر لذلك
نجوز نحن عدم نقض قولكم انه اذا كان فاعل لم يزل مستوفيا شروط الفعل انه لا يتاخر
عنه مفعوله وهذا القول غايته هو اثبات الشك وتقريره وهو من اعراض السفطائية
واين ما هذا الناظر من هذا الكتاب فقد كشفت الاقاويل التي قالتها الفلاسفة في
اثبات ان العالم قديم في هذا الدليل والاقاويل التي قالتها الاشعرية في نقضه
وذلك فاسمع ادلة الاشعرية في ذلك واسمع الاقاويل التي قالتها الفلاسفة في
نقضها قضية ادلة الاشعرية ما نضيره هذا الرجل قال ابو حامد فنقول لهم تنكرون على
خصومكم اذ قالوا قدم العالم مع لانه يؤدي لما اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها
ولا حصر لاحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا فان فلك الشمس مرة في سنة وفلك
زحل في ثلثين سنة فيكون دورة زحل ثلثين دورة الشمس ودورة المشتري نصف
سدس دورة الشمس فانه يدور في اثنى عشر سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات
زحل لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلثين عشرة بل لا نهاية لادوار
فلك الثوابت الذي يدور في ستة وثلثين الف سنة مرة واحدة كما انه لا نهاية
لحركة الشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة فلو قال قايل بهذا مما نسلم استحالته
ضرورة فما ذا ينفصلون عنه قوله بل لو قال قايل اعداد هذه الدورات شفع او وتر
او شفع ووتر جميعا او لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع او وتر جميعا او لا شفع ولا وتر فنعلم
بطلانه ضرورة وان قلتم شفع لا شفع يصير وترا واحدا فكيف امور لا نهاية لها واحدا

وان قلتم وتر آفاقي وتر بصير واحد شفعا فكيف اعوذ ذلك الواحد الذي يصير به شفعا فجوابكم
القول بانه ليس بشفع ولا وتر فلست حاصل هذا القول انه اذا توهمت حركتان دوريتان
ادوارهما بين طرفي زمان واحد ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد
فان نسبة الجزء من الجزء الى نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل
في المدة من الزمان التي ليس سنة ثلثة عشر دورات الشمس في تلك المدة فانه اذا
توهمت جملة دورات الشمس الاجمالية دورات زحل مذ وقعت في زمان واحد بعينه
لزم ولابد ان يكون نسبة جميع ادوار الحركة من جميع ادوار الحركة الاخرى هي نسبة الجزء
من الجزء واما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة بان كان كل واحد منهما بالقوة
اي لا عدد لها ولا نهاية وكانت نهاياتك نسبة بين الاجزاء بان كون كل واحد منهما
بالفعل فليس يلزم ان يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما توهم القوم في
دليلهم لانه لا نسبة لوتر بين عظمين او قدرين كل واحد منهما لا يفرض لا نهاية له
فاذا الفرضنا ما كانوا يفرضون شدا جملة حركة الشمس لا عددا لها ولا نهاية لها وكذلك
حركة زحل لم يكن بينهما نسبة اصلا فيلزم من ذلك ان يكون للجملتين متناهيتين كما لم
في الجزئين من الجملة وبهذا بين بطلان هذا القول توهم انه اذا كانت نسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل الذي يلزم في الجملتين ان يكون نسبة احديهما الى الاخرى
نسبة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين واما اذا لم يكن
نهاياتك نهاية فلا كثرة نهاياتك ولا قلة واذا وضح ان نهاياتك نسبة هي نسبة الكثرة
الى القلة توهم انه يلزم عن ذلك محال اخر وهو ان يكون ما لا نهاية له اعظم مما لا نهاية
له وهذا انما يصح اذا كان شيئان غير متناهيين بالفعل لان يوجد النسبة بينهما
واما اذا كانا بالقوة فليس بنهاياتك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسئلة لا ما اجاب
به ابو حامد عنه الفلاسفة وبهذا تحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب
واعسر ما كلفوا به ما جرت به عادتهم ان يقولوا انه ان كانت الحركات الواقعة
في الزمان الماضي محركات لا نهاية لها فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر

المشار اليه

المشار اليه الا وقد انقضت قبلها محركات لا نهاية لها وهذا صحيح ومعترف به عند
الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتاخرة وذلك انه متى
لزم ان توجد واحدة منها لزم ان توجد قبلها اسباب لا نهاية لها وليس يجوز احد
من العقلاء وجود اسباب لا نهاية لها كما يجوزه الدهرية لانه يلزم عنه وجود مسبب من غير
سبب وتحريك من غير محرك لكنه القوم لما ادام البرهان للان ههنا هذا محركا ازليا
ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وان فعله يجب ان يكون غير متراخ عنه وجوده لزم ان لا
يكون لفعله مبدأ كما قال في وجوده والا كان فعله ممكنا لا ضروريا فلم يكن مبدأ اولا
فيلزم ان يكون افعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كما قال في وجوده
واذا كان ذلك كذلك لزم ضرورة ان لا يكون واحد من افعاله الاولى شرطا في وجود
الثاني لان كل واحد منها هو غير فاعل بالذات وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض
فجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات بل لزم ان يكون هذا النوع مما لا نهاية
له امر ضروري تابع لوجود مبدأ اول ازلي وليس ذلك في افعال المحركات المتتابعة
او المتصلة بل وفي الاشياء التي يظن بها ان المتقدم سبب للمتاخر مثل الانسان
الذي يولد انسانا مثله وذلك ان الحوادث للانسان المشار اليه بانسان انما يجب
ان يترقى الى فاعل ازلي قديم لا اول لوجوده ولا لاحاد انسانا معينا انسان فيكون
كون انسان عن انسان انما لما لا نهاية له كونا بالعرض والقبلية والبعدية بالذات
وذلك ان الفاعل الذي لا اول لوجوده كما لا اول لافعاله التي يفعلها بالآلة كذلك
لا اول للآلة التي يفعل بها افعاله التي لا اول لها من افعاله التي من شانها ان
يكون بالآلة فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض انه بالذات وقعوا في وجوه وعسر حل
قولهم وظنوا ان دليلهم ضروري وهذا من كلام الفلاسفة بين فانه قد صرح رئيسهم
الاول وسيرد سطوانه لو كانت للحركة حركة لما وجدت الحركة وانه لو كان للاسطقس اسطقس
لما وجد الاسطقس وهذا النحو مما لا نهاية له ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس
يصدق على شيء منه انه قد انقضى ولا انه قد دخل في الوجود ولان الزمان الماضي

لان كل ما انقضى فقد ابتدا وما يبتدئ فلا ينقضى وذلك ايضا بين من كون المبدا والنهاية
من المضاف ولذلك يلزم من قال انه لا نهاية لدورات الفلك فى المستقبل الا
يقع لها مبدا الان مالا مبدا فله نهاية ومالا نهاية فليس له مبدا وذلك الامر من الاول
والاخر اى على ما له اول فله اخر وما لا اول له فلا اخر له ومالا اخر له فلا انقضاء
لجزء من اجزائه بالحقيقة ولا مبدا لجزء من اجزائه بالحقيقة ومالا مبدا لجزء من اجزائه فلا
انقضاء له وذلك اذا سلمنا المتكلمون الفلاسفة بل انقضت الحركات التى
قبل الحركة الحاضرة كان جوابهم انها لا تنقضى لان من رضيهم انه لا اول لها فلا
انقضاء لها فاما هام المتكلمين ان الفلاسفة يسلمون انقضاء ما لا يصح لانه لا ينقضى
عندهم الا ما ابتدا فقد تبين بذلك انه ليس فى الادلة التى حكاها من المتكلمين فى حدوث
العالم كفاية فى ان يبلغ مرتبة اليقين وانما ليس على ترتيب البرهان ولا ادلة التى
ادخلها وحكاها عنه الفلاسفة فى هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذى
قصدنا بيانه فى هذا الكتاب وافضل ما يجاوب به من سال عما دخل من افعاله
فى الزمان الماضى ان يقال كل ما دخل من افعاله مثل ما دخل من وجوده لان كليهما
لا مبدا له واما ما جاوب به ابو حامد عن الفلاسفة فى كرية دور الحركات السماوية
بعضها اسرع من بعض والرد عليهم فى هذا الفصل قال ابو حامد فان قيل ما وجه
الغلط فى قولكم انها جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة اما الماضى
فقد انقرض واما المستقبل فلم يوجد بعد والجملة اشارة الى موجودات حاضرة
ولا موجود ههنا ثم قال يعنى فنقضه هذا قلنا العدد ينقسم الى الشفع والوتر
ويستحيل ان يخلو عنه سواء كان العدد موجودا باقيا او فانيا فاذا فرضنا عددا من
الاعداد (فنحن) نعتقد انه اما ان يكون شفعا او وترا فسواء قدرنا (ه) موجودة
او معدومة فانه ان انعدمت بعد الوجود لم تعدم هذه القضية ولا تغيرت بذا
منتهى قوله وهذا القول انما يصدق فى ما له مبدا ونهاية خارج النفس او فى
النفس اعنى حكم العقل عليه بالشفع والوتر فى حال عدمه وفى حال وجوده

واما ما كان

واما ما كان موجودا بالقوة اى ليس له مبدا ولا نهاية فليس يصدق عليه لا انه شفع ولا
وتر ولا انه ابتدا ولا انه انقضاء ولا دخل فى الزمان الماضى ولا فى المستقبل
لان ما فى القوة فى حكم المعدوم وهو الذى اراد الفلاسفة بقولهم ان الدورات
التى فى الماضى والمستقبل معدومة وتحصيل هذه المسئلة ان كل ما يتصف بكونه جملة
محدودة ذات مبدا ونهاية فاما ان يتصف بذلك من حيث له مبدا ونهاية خارج
النفس واما ان يتصف بذلك من حيث هو فى النفس لا خارج النفس فاما كان
منه كلا بالفعل ومحدودا فى الماضى فى النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج
واما فرد واما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس فانها لا يكون محدودة الا من
حيث هى فى النفس لان النفس لا يتصور ما هو غير متناه فى وجوده فتتصف ايضا
من هذه الجهة بانها زوج او فرد واما من حيث هى خارج النفس فليس يتصف لا
بكونها زوجا ولا فردا وذلك ما كان منها فى الماضى ووضح انه بالقوة خارج النفس
اى ليس له مبدا وليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا الان يوضح بالفعل اعنى كونها
ذات مبدا ونهاية وكل ما كان من الحركات ليس له كل ولا جملة اعنى ذات
مبدا ونهاية الا من حيث هى فى النفس كما قال فى الزمان والحركة الدورية فوا
غلطا عما ان لا يكون زوجا ولا فردا الان كانت من حيث هى فى النفس والسبب
فى هذا الغلط ان الشئ اذا كان فى النفس بصفة اوهم انه يوجد خارج النفس
بتلك الصفة ولما لم يكن شئ ما وقع فى الماضى يتصور فى النفس الا متناهيا ظن ان
كل ما وقع فى الماضى ان يكون طباعه خارج النفس ولما كان ما وقع من ذلك فى
المستقبل بعض على ما لا نهاية فيه التصور بان يتصور جزءا بعد جزء ظن اغلاطون
والاشوبة انه يمكن ان يكون دورات الفلك فى المستقبل لا نهاية لها وهذا كله
حكم خيالى لا برهانى ولذلك كان اضبط لاصله واحفظ لوضعه من رضيهم ان العالم
مبدا ان يوضح انه له كما فعل كثير من المتكلمين واما قول ابى حامد بعد هذا لانا
نقول لهم انه لا يستحيل على رايهم موجودات حاضرة هى آحاد متغايرة ما لا يصف

توصيف

والانهاية لها وهى نفوس الآدميين المفارقة للابدان بالموت فمنى موجودات لا
بالشفع والوتر فيم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان
تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الراى فى النفوس هو الذى
اختياره ابن سينا ولعله مذهب ارسطاطاليس فانه قول فى غاية الركاكة وحاصله
انه لا يمتنع ان يكون قولنا فيما هو ضرورى عندكم انه غير ضرورى اذ قد تضنون اشياء
ممكنة يدعى خصومكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل اى كما تضنون اشياء
ممكنة وخصومكم يرون انها ممتنعة لكنكم تضنون انتم اشياء ضرورة وخصومكم يدعون
انها ليست بضرورية وليس يعتدون فى هذا كله ان ما توا بفصل بين الدعويين
وقد تبين فى علم المنطق ان مثل هذه هى مغالطة حطيبة ضعيفة او سفسطائية
والجواب فى هذا ان يقال ان الذى يدعى انه معلوم بالضرورة هو فى نفسه لكنكم
والذى تدعون انتم ان بطلانه معروف بالضرورة ليس كما تدعونه وهذا لا سبيل
لا لفصل فيه الا بالذوق كما الجأنى انسان فى قول ما انه موزون وادعى اخر
انه غير موزون لكان البيان فى ذلك ذوق العقرة السليم القابقة واما
وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد هو معروف من مذهب القوم لان سبب الكثرة
والعددية هى المادة عندهم وسبب الاتفاق فى الكثرة العددية هى الصورة و
ان توجد اشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال وذلك انه لا يتميز شخص
بوصف من الاوصاف الا بالعوض اذ قد كان يوجد مشاركا له فى ذلك الوصف
غيره وانما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة وايضا فامتناع ما لا نهاية
له على ما هو موجود بالفعل اصل معروف من مذهب القوم سواء كانت اجساما
او غير اجسام ولا يوجد احد فرق بين ماله وضع وما ليس وضع فى هذا المعنى
الا ابن سينا فقط واما سائر الناس فلا اعلم احدا منهم قال بهذا القول ولا
يلزم اصلا من اصولهم هذا خلافه لان القوم انما يكون وجود ما لا نهاية له بالفعل
سواء كان جسما او غير جسم لانه يلزم عنه ان يكون ما لا نهاية اكثر مما لا نهاية وفعل

ابن سينا

ابن سينا انما قصد به اقناع الجمهور فيما اعتاده واسماعه من امر النفس لكنه قول قليل
الاقناع فانه لو وجدت اشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل اعنى
اذا قسم ما لا نهاية له اعلى جزئين مثال ذلك انه لو وجد خط او عدد لا نهاية له
بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان كل واحد منهما قسيم لا نهاية له بالفعل والكل
لا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية كل واحد منهما بالفعل و
مستحيل وهذا كله انما يلزم اذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة
فان قيل فالصحيح راى افلاطون وهو ان النفس قديمة وهى واحدة وانما تنقسم
فى الابدان فاذا فارقتها عادت لما اصلها والكمت قلنا هذا ارجح واشنع واول
بان يعتقد مخالفا لضرورة العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو او غيره فان
كانت عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس غيره ولو
كان هو عينه لتساويا فى العلوم التى هى جهات ذاتية للنفوس داخلة فى
كل اضافة فان علم انه غير وانما انقسم بالتعلق بالابدان قلنا وانقسام
الواحد الذى ليس له عظم فى الكم بكمية مقدارية مع بضرورة العقل فكيف يصير الواحد
اثنين بل الفائت يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كالجرم يقسم
بالمدارى فى الانهار ثم يعود الجرم فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم والمقصد من هذا
كله ان نبين انهم لم يجروا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث
الا بدعوى الضرورة فى امتناع ذلك وانهم لا يتقبلون عنهم بدعوى الضرورة عليهم
فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه البتة اما زيد فهو غير عمرو
بالعدد وهو عمرو واحد بالصورة وهى النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس
عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين
بالعدد واحدة بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذا مضطر ان تكون نفس
زيد وعمرو واحدة بالصورة واحدا بالصورة انما يلحقه الكثرة العددية اعنى القسمة
من قبل المواد فان كانت النفس ليست تهلك اذا اهلك البدن او كان فيها

نفس ٣

شئ بهذه الصفة فواجب اذا فارقت الابران ان يكون واحدة بالعدد وهذا العلم
لا سبيل الى افشائه فى هذا الموضع والقول الذى استعمل فى ابطال مذهب افلاطون
هو سفسطانى وذلك ان حاصله هو ان نفس عمرو امكان يكون هى عين نفس زيد واما ان
يكون غيره لكنها ليست هى عين نفس عمرو فهو غير؛ فان الغير اسم مشترك وذلك انه هو يقال
على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمرو هى واحدة من جهة كثيرة من جهة كما انك
قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة الحامل لها واما قوله انه لا يتصور انقسام
الاعراض كيف فقول كاذب بالبرهان وذلك ان هذا اصادف فيما ينقسم بالذات وبين صادفا
فيما ينقسم بالعرض اعنى ما ينقسم من قبل كونه فى منقسم بالذات فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا
والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى فى الاجسام بانقسام الاجسام وذلك
الصور والنفوس هى منقسمة بالعرض اى بانقسام محلها والنفس اشبه شئ بالضوء وكما
ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ثم تجتمع عنه الحاد الاجسام كذلك الامر فى النفس
مع الابدان فاما بيانه بمثل هذه الاقاويل السفسطانية فقبيح فانه يظن به انه ممن لا يذهب
عليه ذلك وانما اراد بذلك مواجهة اهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لاظهار
الحق ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل انتحر فى كتبه وكون
هذه الاقاويل ليست بعقيدة له من انواع اليقين قال والمقصود من هذا كله
ان نبين انهم لم يجوزوا خصومهم من معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث
الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الامور
على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه قلت اما ما ادعى فيما هو معروف بنفسه ان
يحاله ما انه بخلاف تلك الحاله فليس يوجد قول ينفصل به عنه لان كل قول انما
يبين ما هو معروف بنفسه ويستوى فى الاقدار منها الخصمان فاذا ادعى الخصم فى كل قول
خلاف ما يضعه مخاصمه لم يكن للخصم سبيل الى مناظرته لكن من هذه جهته فهو خارج
عن الانسانية وهو لا يهم الذى يجب تأديبهم واما ما ادعى فى المعروف بنفسه
انه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه فهذا له دواء وهو حل تلك الشبهة

واما من لم يعترف بالمعروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا لا سبيل الى افهامه
شيئا ولا معنى لتأديبه ايضا فانه مثل من كلف الاعمى ان يعترف بتصور الالوان
او وجود؛ ابو حامد محتجا عن الفلاسفة فان قيل هذا ينقلب عليكم فى ان
الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة او سنين ولا نهاية لقدرته
فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق وهذه الترك متناهية او غير متناهية فان قلتم متناهية
صار وجود البارى متناهيا وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها امكانات
لا نهاية لاعدادها قلنا المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب
عن هذا فى الانفصال عند تسليم الثانى اكثر من يقول بحدوث العالم
يقول بحدوث الزمان معه فلذلك كان قوله ان مدة الترك لا يجوز ان يكون متناهية
او غير متناهية قول غير صحيح فان ما لا ابتداء له لا ينقضى ولا ينتهى ايضا فان الخصم
لا يسلم ان للترك مدة وانما الذى يلزمهم ان يقال لهم حدوث الزمان هل كان
يمكن فيه ان يكون طرفه الذى هو مبدأه اعدم الان الذى كان فيه اولى يمكن
ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقدارا محدودا لا يقدر الصانع
اكثر منه وهذا شنيع ومستهجن عندهم وان قالوا يمكن ان يكون طرفه اعدم الان
من الطرف المخلوق قبل وهل يمكن فى ذلك الطرف الثانى ان يكون طرفه اعدم منه
فان قالوا نعم وللابد لهم من ذلك قيل فههنا امكان حدوث مقادير من الزمان
لا نهاية لها ويلزمكم ان يكون انقضاؤها على قولكم فى الدورات شرطا فى حدوث
المقدار الزمانى الموجود منها وان قلتم ان ما لا نهاية له لا ينقضى فالتزموا خصوصا
فى الدورات الرنوم فى امكان مقادير الازمنة الحادثة فان قيل ان الفرق
بينهما ان تلك الامكانات الغير المتناهية هى المقادير لم تخرج الى الفصل وامكان
الدورات التى لا نهاية لها قد خرجت الى الفصل قبل امكانات الاشياء هى الامور
اللازمة للاشياء سواء كانت متقدمة على الاشياء او مع الاشياء على ما يرى وذلك
قوم فى ضرورة لبعد الاشياء فان كان يستحيل بعد وجود الدورة الحاضرة وجود

دورات لانهاية لها بالتمام وجود امكانات دورات لانهاية لها الان
لقايل ان يقول ان الزمان محدود المقدار اعنى زمان العالم فليس يمكن وجود
زمان اكبر منه ولا اصغر كما يقول قوم فى مقدار العالم ولذلك امثال هذه الاقاويل
ليست ببرهانية ولكنه كان الاحفظ لنا بوضع ان العالم محدث ان يضع الزمان محدود
المقدار ولا يضع الامكان متقدما على الممكن وان يضع العظم كذلك متناهيا لكنه
العظم لكل والزمان ليس له كل ابو حامد حاكيا عن الفلاسفه

لما انكروا حضورهم ان يكون من المعارف الاولى تراخى فعل القديم عن القديم نوع
من الاستدلال لم على هذه القضيه فان قيل فهم تنكرون على من يترك دعوى
الضرورة ويدل عليها من وجه اوالى قوله والا فلا يتصور تمييز الشئ عن مثله كما
قلت حاصل ما حكى هو عن الفلاسفه فى هذا الفصل فى الاستدلال على انه لا
يمكن ان يوجد حادث عن فاعل ازلى انه ليس يمكن ان يكون هناك ارادة
وهذا العناد انما تاتى لهم ما نهم تسلموا من خصومهم ان المتقابلات كلها تماثلة
بالاضافة الى الارادة القديمة ما كان منها فى الزمان مثل المتقدم والمتاخر
وما كان منها موجودا فى الكيفية المتضادة مثل البياض والسواد ولذلك
العدم والوجود هو عندهم متماثلان بالاضافة الى الارادة الاولى فلما تسلموا
هذه المقدمة من خصومهم والكانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شان الارادة
الاترجح احد المثلين على الثانى الا بمخصص وعلة توجد فى احد المثلين ولا توجد
فى الثانى والا وقع احد المثلين عنها بالاتفاق فكان الفلاسفه تسلموا
لهم فى هذا القول انه لو وجد للازلى ارادة لامكنه ان يصدر حادث عنه
قديم فلما عجز المتكلمون عن الجواب قالوا ان الارادة القديمة
صفة من شانها ان تميز الشئ عن مثله من غير ان يكون هناك مخصص يرجح
فعل احد المثلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شانها ان تسخن والعلم
صفة من شانه ان يحيط بالمعلوم فقال لهم خصومهم من الفلاسفه هذا مما لا يتصور

وقوعه لان المتماثلين عند المريد على السواء لا يتعلق فعله باحدهما دون الثانى الا
لامر يميز متماثلين اعنى من جهته ما فى احدهما صفة ليست فى الثانى واما اذا كانا
متماثلين من جميع الوجوه ولم يكن هناك مخصص اصلا كانت الارادة تتعلق
بهما على السواء واذا كان تعلقها بهما على السواء وهى سبب الفعل فليس
تتعلق الفعل باحدهما اولى من تعلقه بالثانى فاما ان يتعلق بالفعلين المتضادين
معا واما ان لا يتعلق بواحد منهما وكلا الامرين مستحيل ففى القول الاول
كانهم سلموا لهم ان الاشياء كلها متماثلة بالاضافة الى الفاعل الاول والزموهم
ان يكون هناك مخصص اقدم منه وذلك محال فلما جاوبوهم بان الارادة
صفة من شانها تميز المثل عن مثله بما هو مثل عاندوهم بان هذا غير مفهوم ولا
معقول من معنى الارادة فكانهم ناكروهم فى الاصل الذى كانوا سلموه بذا
هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام عن المسئلة الاولى الى
الكلام فى الارادة ونقل فعل سفسطانى ابو حامد محيلا عن
المتكلمين فى اثبات الارادة والاغراض من وجهين الاول ان قولكم
ان هذا لا يتصور عرفتموه ضرورة او نظرا ولا يمكنه دعوى واحد منهما وتشكيكم
بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهى المقايسة فى العلم وعلم الله تعالى يفارق
علمنا امورا قررناها فلم يبعد المفارقة فى الارادة بل هو كقول القايل ذات
موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا
نعقله فى حقنا قيل هذا عمل وهمى واما دليل العقل فقد ساق العقلاء
الى التصديق بذلك فبم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات
صفة لله من شانها تميز الشئ عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليسم
باسم آخر فلا مشاحة فى الاسماء وانما اطلقنا لفظ الارادة لان اسم الشرعى والا فالارادة
موضوعة فى اللغة لمعنين ما فيه غرض وللاغراض فى حق الله تعالى واما المقصد
المعنى دون اللفظ على انه فى حقنا لا يتم ان ذلك غير متصور فانا نعرض

عدان صدور الحادث
عن القديم جايز
من دون الاختيار

ترجيح مساويين بين مرئي المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه يأخذ احدهما لاجل صفة تخصه كالتخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات في الجنس او الوقت او تيسر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى احدهما الآخر فانتم بين الامرين اما ان تقولوا انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه فهو محال قطعا وفرضه ممكن واما ان يقولوا ان التساوي اذا فرض يبقى اجل المتشوق ابدا متحيرا ينظر اليهما فلا يأخذ احدهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا مما يعلم بطلانه ضرورة فاذا لابد لكل ناظر شاهد او غايبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة تخص الشيء عن مثله قلت حاصل هذه المعارضة يحصر في وجهين احدهما انه سلم ان الارادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها ان تميز الشيء عن مثله بما هو مثل وان دليل العقل قد اضطر الى وجود صفة بها تخصص في الفاعل الاول وما يظنه من انه ليس ممكنا وجود صفة بهذه الحال فهو مثل ما يظنه انه ليس بها موجودا هو لا داخل العالم ولا خارجه وعلى هذا فيكون الارادة الموصوفة بها الفاعل سبحانه والانسان معقولة بتغاير الاسم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الازل غير وجودها في المحدث وانما نسميها ارادة بالشرع فقط اقصى مراتب هذا الفساد انه جدل لان البرهان الذي ادى الى اثبات صفة بهذه الحالة اعني ان تخصص المثل بالايجاد عن مثله انما هو وضع المرادات تماثله وليست تماثل بل هي متقابلة او جميع المتقابلات كلها راجعة الى الوجود والعدم وما في غايته التقابل الذي هو نقيض التماثل فوضعهم ان الاشياء التي تتعلق بها الارادة تماثله وضع كاذب وسيبه اني القول فيه بعد فان قالوا انما قلنا انها تماثله بالاضافة الى المريد الاول اذ كان متعددا ساعة الاعراض والاعراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله قلنا اما الاعراض التي حصولها مما يتكمل به ذات المريد مثل اعراضنا التي من قبلها يتعلق ارادتنا بالاشياء فهي مستحيلة على الله تعالى

لان

لان الارادة التي بهذا شأنها هي شوقي الى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد واما الاعراض التي هي لذات المراد لا لان المراد لحصول عينه للمريد شيء لم يكن له بل انما تحصل ذلك المراد فقط كانواع الشيء من العدم الى الوجود فانه لا شك في ان الوجود افضل له من العدم اعني للشيء المخترع وهذه هي حال الارادة الاولى مع الموجودات فانها انما تختار لها ابدا افضل المتقابلين وذلك بالذات واولا فهذا هو احد شقي المعارضة التي تضمنها هذا القول واما المعارضة الثانية فانه لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الارادة التي في الشاهد ورام ان يثبت انه يوجد لنا في الاشياء المتماثلة ارادة تميز الشيء عن مثله وهرب لذلك مثالا مثل ان يعرض بين يدي رجل تمران متماثلتان من جميع الوجوه ويقدر انه لا يمكنه ان يأخذ بهما معا ويقدر انه ليس يتصور له في واحد منهما مرجح فانه وللابد ان يتميز احدهما بالاخذ وهذا تغليط فانه اذا فرض شيء بهذه الصفة ووضع مريد الحاجة الى اكل التمر او اخذه احد التمرين في هذا الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله وانما هو اقامة المثل مقام مثله فان منهما اخذه بلغ مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلقت بتمييز اخذ احدهما عند الترك المطلق لاخذ احدهما وتمييزه عند ترك الاخر اعني اذا فرضت الاغراض فيهما متساوية فانه لا يؤثر اخذ احدهما على الثاني وانما يؤثر اخذ واحدة منهما انها اتفق وترجح على ترك الاخرى وهذا بين بنفسه فان تمييز احدهما عن الثاني بمرجح احدهما على الثاني ولا يمكن ان يترجح احد المثلين على صاحبه بما هو مثل وان كان في وجود كل منهما مرجح ليسا متماثلين لان كل شخصين غاير احدهما الثاني بصفة خاصة به فان فرضنا الارادة تعلقت بالمعنى الخاص منه احدهما تصور وقوع الارادة باحدهما دون الثاني لكان الغيرية الموجودة فيهما فاذا لم يتعلق الارادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان فهذا هو معنى ما ذكره من الفرض الاول في الاعتراض ثم ذكر ابو حامد الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم انه لا بد من صفة تميز احد المثلين عن صاحبه فقال فالوجه الثاني من الاعتراض هو انا نقول انتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص

الشئ عن مثله فان العالم وجد عن سبب الموجب له على هيئة مخصوصة قائل يقال لصيلها
فلم اخص بعض الوجوه واستحالة تميز الشئ عن مثله فى الفعل وفى اللزوم بالطبع
او بالضرورة لا يكلف الا قوله صار بثبوت الوضع به اولى من قبول الوضع وهذا
مالا محيص عنه قلت محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم ان يقروا بان بين
صفة فى الفاعل للعالم تخصيص الشئ عن مثله وذلك انه يظهر ان العالم ممكن ان
يكون بشكل غير هذا الشكل وبكمية غير هذه الكمية لانه يمكن ان يكون اكبر مما هو عليه
او اصغر واذا كان ذلك كذلك ففى تماثله فى اقتضاء وجوده فان قالت الفلاسفة
ان العالم انما امكن ان يكون بشكله المخصوص وكميته اجامه المخصوصة وعدده
المخصوص وانما هذا التماثل انما يتصور فى اوقات الحدوث فانه ليس بناء
وقت كان حدوث العالم فيه اولى من غيره قيل لهم فكان يمكنكم ان تجاوبوا
عن هذا بان خلق العالم وقع فى الوقت الاصلح ولكن سرهم شئ بين تماثلين
ليس يمكنه الفلاسفة ان يرعوا بينهما خلاف احدهما تخصيص جهة الحركة التى للافلاك
والثانى تخصيص موضع التقطين من الافلاك فان كل نقطتين متقابلتين مفروضتين
فى الخط الواصل منه احدهما الى الثانية بمركز الكرة فانه يمكن ان يكونا قطبين فتخصيص
نقطتين عن سائر النقط التى تصلح ان يكون قطبا للكرة الواحدة بينهما عن سائر
النقط التى فى تلك الكرة لا تكون الا من صفة مخصوصة لاحد المثلين فان قالوا
انه ليس يصلح ان يكون كل موضع من الكرة محلا للقطبين قيل لهم يلزمكم على هذا الاصل
الا تكون متشابه الاجزاء وقد علم فى غير ما موضع انه بسيط وان الموضع هذا كان لم تشكل
بسيط وهو الكرة وايضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من
اى جهة صارت غير متشابهة بالطبع بل من جهة انها جسم او من جهة انها جسم
سماوى ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين قال فاذا كان هذا هكذا فكما يستقيم
لهم وليس ان الاوقات فى حدوث العالم متماثلة لكونك يستقيم لخصومهم ان جميع
اجزاء الفلك فى كونها اقطابا متساوية لا يظهر ان ذلك يخفى منها بوضع دون

وضع ولا موضع بثبوت دون موضع فهذا هو تخصيص هذا العناد وهو خطبى وذلك ان
كثيرا من الامور التى ترتى بالبرهان انها ضرورية هى فى بادى الراى ممكنة والجواب عن
الفلاسفة انهم يزعمون ان البرهان قام عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام
جسم لا ثقل ولا خفيف وهو الجسم السماوى الكرى المتحرك دورا واربعة اجسام اثنان
منها اعنى ما ثقل باطلاق وهى الارض التى هى مركز كرة الجسم المستدير وخفيف باطلاق
وهى النار التى هى فى مقعر الفلك المستدير وان الذى يلى الارض هو الماء
وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء خفيف بالاضافة الى الارض ثم يلى الماء الهواء
وهو خفيف بالاضافة الى الماء وثقيل بالاضافة الى النار وان سبب استحقاب
الارض للثقل المطلق هو كونها فى غاية البعد من المحركة الدايرة وذلك كانت
من المركز الثابت وان السبب فى الخفة للنار باطلاق هو انها فى غاية القرب
من المحركة المستديرة وان التى بينهما من الاجسام انما وجد فيها الامران جميعا
اعنى الثقل والخفة لكونها فى الوسط بين الطرفين اعنى الموضع الابعد والاقرب
وانه لو لا الجسم المستدير لم يمكنه هنالك لا ثقيل ولا خفيف بالطبع ولا فوق
ولا اسفل بالطبع لا باطلاق ولا باضافة ولا كانت مختلفة بالطبع حتى يكون
الارض مثلا من شانها ان تتحرك الى موضع مخصوص والنار من شانها ان
تتحرك الى موضع اخر ولكن ما بينهما من الاجسام انما تتناهى من جهة
الجسم الكرى وذلك ان الجسم الكرى متناه بذاته وطبعه اذ كان يحيط به سطح واحد
مستدير واما الاجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها اذ كان يمكن فيها لا
زيادة ولا نقصان ولذلك كان متناهيا بذاته وانه لما كان هذا لم يصح ان
يكون الجرم المحيط بالعالم الاكريا والافكانت الاجسام يجب ان تتناهى اما الى
اجسام اخر وتر ذلك الى غير نهاية واما ان تنتهى الا الخلاء وقد تبين امتناع
الامرين فمن تصور هذا علم ان كل عالم يفرض لا يمكن ان يكون الا من هذه الاجسام
وان الاجسام لابد ان يكون اما مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة واما مستقيمة فتكون

اما ثقيله واما خفيفه اعنى اما نارا واما ارضا واما ما بينهما وان هذه لا يكون الا
او فى محيط مستدير لان كل جسم اما ان يكون متوكا من الوسط او الى الوسط واما
حوالى الوسط وان متحركات الاجرام السماويه يمينا وشمالا امتزجت الاجسام وكان
منها جميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعه لا يزال مزاجل هذه
الكائنات فرد ايم وفساد دايم اعنى فى اشخاصها وانه لو تعطلت حركة من هذه الحركات
لفسد هذا النظام والترتيب ان كان ظاهرا ان هذا النظام كيف ان يكون ما بقا للعدد
الموجود من هذه الحركات وانه لو كانت اقل او اكثر لاختل هذا النظام او كان
نظاما اخر وان عدد هذه الحركات اما على طريق الضرورة فى وجود ما بينها واما على
طريق الافضل وهذا كله ملاتقع بينها من تبيينه بيرهان فان كنت من اهل البرهان
فانظره فى مواضعه واسمع بينها اقاويل هى اقنع من اقاويل ولا فانها وان
لم تفيدك اليقين فانها تفيدك غلبة ظن تحركك الى وقوع اليقين بالنظر فى العلوم
وذلك ان تتوهم ان كل كرة من الاكر السماويه فى حيزه من قبل انها ذوات اجسام
محدوده المقدار والشكل وانها متحركه بذاتها من جهات محدودة لا من اى جهة اتفقت
وكل ما هذا صفته فمن حق ضرورة اعنى انه اذا راينا جسما محدود الكيفه والكميه يتحرك فى
المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من قبل شئ خارج عنه ولا من اى جهة
اتفقت من جهاته وانه يتحرك حالا وجهين متقابلين قطعنا ان حيوان وانما قلنا
لا من قبل شئ خارج لان الحديد يتحرك للاجر المغنيطس اذا حضره حجر المغنيطس من خارج
وانضم فهو يتحرك ايضا اليه من اى جهة اتفقت واذا صح هذا فان اجسام السماويه
مواضع هى اقطاب بالطبع لا يصح ان يكون الاقطاب منها فى غير ذلك الموضع كما ان
الحيوانات التى بينها لها اعضاء مخصوصة فى مواضع مخصوصة من اجسامها لافعال
مخصوصة ليس يصح ان يكون فى مواضع اخر فمنها مثل اعضاء الحركة فانها فى مواضع
من الحيوانات والاقطاب هى من الحيوان الذى الشكل فمن اجل هذه الاعضاء اعنى
انها اعضاء المحركات ولا فرق بين الحيوان الذى الشكل فى ذلك والغير كرى الا ان

الاعضاء

الاعضاء تختلف فى الحيوان الغير كرى بالشكل والقوة وهى فى الحيوان الكرى تختلف
بالقوة فقط وذلك ظنى بها فى بادى الراى انها لا تختلف وانه يمكن ان يكون القطبان
فى فلك ايه نقطتين اتفقت فكما انه لو قال قايل ان هذه المحركة فى هذا النوع من
الحيوان اعنى الذى بينها يجوز ان يكون فيه فى اى موضع اتفق منه وان يكون منه فى
الموضع الذى هى فيه فى نوع اخر من الحيوان لكان ابلا ان يضحك به لانا انما جعلنا
فى كل حيوان فى الموضع الاوفق لطباع ذلك الحيوان اوفى الموضع الذى لا يمكن
غيره فى حركة ذلك الحيوان كذلك الامر فى اختلاف الاجرام السماويه فى مواضع الاقطاب
منها وذلك انها ليست الاجرام السماويه واحده بالنوع كثيره بالعدد بل هى كثيره بالنوع
كاشخاص الحيوانات المختلفه وان كان ليس يوجد الا شخص واحد من النوع فقط وهذا
الجواب بعينه هو الذى يقال فى جواب لم كانت السماوات تتحرك الى جهات مختلفه
وذلك ان من جهة انها حيوانات لزم ان تتحرك من جهات محدودة كما قال فى
اليمين والشمال والامام والخلف التى هى جهات محدودة بالحركات للحيوان الا انها فى
الحيوانات المختلفه مختلفة بالشكل والقوة وهى فى الاجسام السماويه مختلفة
بالقوة فقط ولهذا ما ترى السماوات السفلى ان للسماء يمينا وشمالا واماما وخلفا وفوق وتحت
فاختلاف الاجرام السماويه فى جهات الحركات هى لاصلا فى النوع وهو شبيه بالذى
اعنى انه تختلف انواعها باختلاف جهات حركاتها فتوهم الجرم السماوى الاول حيوانا
واحدا بعينه اقتضى لطبعه اما من جهة الضرورة او من جهة الافضل ان يتحرك بجميع
انواع حركة واحدة من المشرق الى المغرب وسايرالافلاك اقتضت لها طبيعتها ان
يتحرك بخلاف هذه الحركة وان الجهة التى اقتضى طبيعة جرم الكل هى افضل الجهات
يكون هذا الجرم هو افضل الاجرام والافضل فى المحركات واجب ان يكون له الجهة
الافضل وهذا كله بين بينها بهذا النحو من الاقناع وهو بين فى موضعه بيرهان وهو ظاهر
قوله تعالى لا تبديل لكلمات الله ولا تبديل لخلق الله فان كنت تحب ان تكون
من اهل البرهان فعليك التمسه فى موضعه وانت لا يعسر عليك اذا فهمت هذا فهم

اقتضتها ل

حلل الخ التى احتج بها ابو حامد ههنا فى تماثل الحركتين المختلفتين بالاضافة الى جرم
من الاجرام السماوية وبالاضافة الى ما ههنا فانه تخييل فى بادى الراى ان الحركة الشرقية
يمكن ان يكون لغير الفلك الاول وانه يمكن ان يكون له الحركة المغربية وهذا كما قلنا
هو مثل من تخيل ان جهة الحركة فى السرطان يمكن ان يكون جهة الحركة فى الانسان
وانما يعرض هذا الظن فى الانسان والسرطان لموضع احداث الشكل فيهما وعرض
هذا فى الاكر السماوية لموضع اتفاق الشكل ومن نظر الى مصنوع من المصنوعات لم يمس
له حكمة اذا لم يبن له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه
واذا لم يقف اصلا على حكمة امكنه ان يظن انه ممكن ان يوجد ذلك المصنوع وجها ما
شكل اتفق وجها لحكمة اتفقت وجها وضع اتفق لاجوازه وجها تركيب اتفق
وهذا بعينه هو الذى اتفق للمتكلمين مع اجرام السماوى وهذه كلها ظنون فى بادى
الراى وكان من يظن هذه الظنون فى المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع
وانما عنده فيها ظنون غير صادقة لذلك الامر فى المخلوقات فتبين بهذا الاجهل
ولا تجهل وحكم على مخلوقات الله سبحانه بما يبادر الراى فيكون من الذين قال فيهم
سبحانه قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم
يحسبون انهم يحسنون صنعا جعلنا الله من اهل البصائر وكشف عما حجب الجهال انه
منعم كريم والاطلاع على الافعال الخاصة بالاجرام السماوية هو الاطلاع على ملكوتها
الذى اطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث يقول سبحانه وكذلك نرى ابراهيم عليه ملكوت
السموات والارض وليكون من الموقنين ولننقل ههنا قول ابن حامد فى
الحركات وهو هذا ابو حامد والالزام الثانى فى تعيين حركة الافلاك
بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله دعوى الاختلاف
فى الاحوال والهيات قلت وانت فلم تخف عليك الاقناع فى هذا القول
والجواب عنه وان هذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطباع الشريفة والافعال
المحكمة التى كونت من اجلها وشبه علم الله تعالى بعلم الانسان الجاهل وقوله فان

قالوا الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان وان قلنا هذا لقول القائل
المتقدم والمتاخر فى وجود العالم متضادان فكيف يدعى تشابههما وكذلك الذين
زعموا انه يعلم بتشابه الاوقات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والعدل مصلحة
يتصور فرضها فى الوجود فكذلك يعلم تساوى الاحياز والاوضاع والاماكن والجهات
بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان فى نفسه فانه ان سلم ان امكان وجود
الانسان وعدمه وهو على السواء فى المادة التى خلق منها الانسان وان ذلك
دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن ان يتوهم ان امكان
فى العين ولا ابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد ان يدعى ان الجهات
المتقابلة متماثلة ولكن له ان يدعى ان القابل لها متماثل وانه يلزم عنها افعال
متماثلة وذلك المتقدم والمتاخر ليسا بمتماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متاخر
وانما يمكن ان يدعى انهما متماثلان فى قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذى
يلزم المتقابلات بالذات ان يكون القابلات لها مختلفة واما ان يكون
قابل فعل الاضداد واحوالى وقت واحد فذلك مما لا يمكن والفلاسفة لا يرون
امكان وجود الشئ وعدمه على السواء فى وقت واحد بل زمان امكان الوجود
غير زمان عدمه والوقت عندهم شرط فى صدور ما يحدث وفى فساد ما يفسد ولو
كان زمان امكان وجود الشئ وزمان عدمه واحدا لكن فى مادة الشئ الترتيبية
لكان وجوده فاسدا لامكان عدمه ولكان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة
الفاعل لا من جهة القابل ولذلك من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو
قول يقنع به لا برهانى وان كان يظن بابى نصر وابن سينا انهما سلكا فى اثبات
ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون وانما اتبع
هذان الرجلان فيه المتكلمين من اهل ملتنا واما بالاضافة الى حدوث الكل عند
من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متاخر لان المتقدم والمتاخر بالذات
انما يتصوران بالاضافة الى الان الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان

فكيف يتصور ان يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم ولا يمكن ان يتعين وقت لحدوث
العالم لان قبله اما ان لا يكون زمان واما ان يكون زمان لا نهاية له وعلى كلا الوجهين
لا يتعين له وقت مخصوص يتعلق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الذي الا
لفظ به كتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة لان الذي يفيده الناظر
به ان تهافت وقوله وان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع التشابه كان لخصومهم
دعوى الاختلاف في الاحوال والهيات بريد انه ان صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف
في جهات الممكنات صح لخصومهم دعوى الاختلاف والا زمنة مع اعتقادهم المشابهة
فيها وهذه معارضة بحسب قول القائل لا يجب الامر في نفسه اذا سلم التناسب
بين الجهات المتقابلة والازمنة المختلفة وقد يفاند هذا العدم التناسب في هذا الغير
بين الازمنة والجهات وللخصم ان يلزم التساوي سلفا في دعوى الاختلاف
ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها اقاويل جدلية ابو حامد

الاعتراض الثاني على اصل دليلهم ان يقال انه استبعدتم حدوث حادث
من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث ولها اسباب فاما
استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك بمعتقد
عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب
يوجد مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي سلسلتها اليه فيكون
ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذا على اصلهم من تجويز صدور حادث من قديم
قلت لوان الفلاسفة ادخلوا الوجود القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث
على هذا النحو من الاستدلال اي لو وضعوا ان الحادث ما هو حادث انما يصدر
عن قديم لما كان محيص من ان ينكروا عنه الشك في هذه المسئلة لكنه ينبغي ان
يعلم ان الفلاسفة يحوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالفرض اذا
كان ذلك متذكرا في مادة مخصوصة متناهية مثل ان يكون فاسد الفاسد منها
شرطا في وجود الثاني فقط مثال انه واجب ان يكون عند هم انسان

الارادة كما في جواز حدوث
في كيفية حدوث
الحادث والقديم

عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي يتكون
منها الثالث مثال ذلك ان تتوهم انسانين فعل الاول منهما انثاني من مادة انسان
ثاني فلما صار انسانا بالفعل فسد الانسان الاول فصنع الانسان الثاني من مادته
انسانا ثالثا ثم فسد الانسان الثاني فصنع من مادته الانسان الثالث انسانا
رابعا فانه يمكن ان يتوهم في مادتين ماتى الفعل الى غير نهاية منه غير ان يعرض
ذلك مع وذلك ما دام الفاعل واحدا فاذا كان هذا الفاعل الاول لا اول لوجوده
ولا آخر كان هذا الفعل لا اول لوجوده ولا آخر كما بين فيما سلف وكذلك يعرض
ان تتوهم فيما مضى اعني انه متى كان انسان فقد كان قبله انسان فعله وانسان
فسد وقبل ذلك الانسان انسان فعله وانسان فسد وذلك ان كل ما
هذا شانه اذا استند الى فاعل قديم فهو في طبيعة الدايرة ليس يمكن فيه كل واما
لو كان انسان عن انسان من مواد لا نهاية لها او يمكن ان ترد ترددا لا نهاية له
لكان مستحيلا لانه كان يمكن ان يوجد مادة لا نهاية لها فكان يمكن ان يوجد كل
غير متناه بتزايد لا نهاية له من غير ان يفسد شيء منه امكن ان يوجد كل
غير متناه وهذا شيء قد بينه الحكيم في السماع فاذا الجهة التي منها ادخل القدماء
موجودا قديما ليس يتغير اصلا ليس هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة
بل بما هي قديمة بالجنس والاحق عندهم ان يكون هذا المرور الى غير نهاية لازما
عن وجود فاعل قديم لان الحادث انما يلزم ان يكون بالذات عن سبب حادث
واما الجهة التي من قبلها ادخل القدماء الوجود موجودا ازليا واحدا بالعدد
من غير ان يقبل ضربا من ضروب التغير فجهتان احديهما انهم القوا هذا
الوجود الدوري قديما وذلك انهم القوا كون الواحد الحاضر فاسدا لما قبله
وكذلك فساد الفاسد منها القوة كونا لما بعده فيوجب ان يكون هذا التغير
القديم عن محرك قديم وتحرك قديم غير متغير في جوهره وانما هو متغير في الكان
بالمواضع اي يقرب من بعض الكائنات ويبعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد

منها وكون الكاين وهذا الجرم السماوى هو الموجود الغير المتغير الآن الاين لان غير ذلك
من ضروب التغير فهو سبب للحوادث من جهة افعاله الحادثة وهو من جهة انتقال هذه الافعال
لا اعنى انه لا اول لها ولا آخر عن سبب لا اول له ولا آخر والوجه الذى من قبله اذ خلوا
موجودا قديما ليس بجسم اصلا ولا ذى جهة هو انهم وجدوا جميع اجناس الحركات يرتقى
الى الحركة فى المكان ووجود الحركة فى المكان يرتقى الى متحرك من ذاته من محرك اول
غير متحرك اصلا لا بالذات ولا بالعرض والا وجدت محركات هى محركات معا غير
متناهية وذلك مستحيل فيلزم ان هذا المحرك الاول ازلى والا لم يكن اولا واذا
كان ذلك كذلك فكل حركة فى الوجود فهى يرتقى الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض
وهو الذى يوجد مع كل متحرك فى حين ما يتحرك واما كون محرك قبل محرك مثل انسان
مولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات واما المحرك الذى هو شرط فى وجود الانسان
من اول تكوينه الى آخره من اول وجوده الى انقضائه ووجوده فهو هذا المحرك وذلك
وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات وشرط فى حفظ السماوات والارض
وما بينهما وهذا كله ليس يتبين فى هذا الموضع ببرهان ولكنه باقوال هى مقنعة بهذا
القول وهى اقنع من اقوال المخصوم عنده من انصف وان تبين لك هذا فقد استغنيت
عن الانفصال الذى تفصل به ابو حامد عن حصاء الفلاسفة فى نوعه الاعتراض
عليهم فى هذه المسئلة فانها انفصالات ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التى من
قبلها اوجدوا موجودا ازليا لم يتبين وجه انفصالهم عنه وجود الحادث عن الازلى ٤ الوجود م
وذلك هو كما قلنا بتوسط ازلى فى ما هو جوهر كاين فاسد فى حركة الوضعية لا
فى المحركة الكلية الدورية او بتوسط ما هو من الافعال اولى بالجنس اى ليس له
اول ولا آخر فنقول الى ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لم لا يتبعه صدور
حادث عن قديم اى حادث كان بل يتبعه صدور حادث عن قديم هو اول
الحوادث عن القديم اذ لا يفارق حالة الحدوث ما بالقوة فيرجح جهة الوجود لا من
حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا عرض ولا سبب من الاسباب

يجد حالة واما اذ لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر عنه صدور شئ آخر
من استعداد المحل القابل او حضور الوقت الموافق او ما جرى هذا المجرى وما اورد
ابو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم اما السوال فى حصول الاستعداد وحضور
الوقت وكلما يتجدد فاما ان تسلسل الامر نهاية او ينتهى الى قديم يكون اول حادث عنه
فلت هذا السوال هو الذى سالهم اولا عنه وهذا النوع من الالزام هو الذى الزمهم
من ان يصدر حادث عن قديم فلما جاوب عنهم بجواب لا يطابق السوال هو بتجويز حادث
عن قديم لا حادث اول اعاد عليهم السوال مرة ثانية والجواب عن هذا السوال هو
ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الاول لما هو حادث بل بما هو ازلى باطن
حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان صدر عنه حادث بالذات
فليس هو القديم الاول عندهم وفعله عندهم مستند الى القديم الاول اعنى حضور
شرط فعل القديم الذى ليس بأول فيستند الى القديم الاول على الوجه الذى
يستند الى المحدث عن القديم الاول وهو الاسناد الذى هو بالكل لا بالاجزاء
ثم ان الجواب عن الفلاسفة بان صور بعض التصور مذهبهم ومعناه انما لا يتصور
حادث عن قديم الا بوساطة حركة دورية يستند القديم من جهة انه لا اول لها
ولا آخر ويستند الحادث بان كل جزء منها يتوهم فهو كاين فاسد فيكون هذه الحركة
بحدوث اجزائها هذه الحوادث وتكون بالنية كلية منها فعلا للازلى ثم قال
فى الاعتراض على هذا النحو الذى من قبله صدور الحادث عن القديم الاول على
مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية احادثة هى ام قديمة فان كانت قديمة
فكيف صارت سبب الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث وتسلسل
الامر او قولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فنسبة القديم من جهة انها
ثابتة وتشبه الحادث من جهة انها متجددة فمقول اى هذه الحوادث من جهة
انها ثابتة ام من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر
شئ حادث عن شئ من هو ثابت وان كان صدر عنه من حيث هو متجدد فهو ح

الى ما يجب التجرد وتسلسل ذلك هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي فانه لم يصدر
الحادث من جهة ما هي ثابتة وانما صدر عنها من حيث هي متجددة الا انها لم تكن الى
سبب مجدد محدث من جهة ان تجددها ليس هو محدثا وانما هو فعل قديم اي لا اول له
ولا آخر وجب ان يكون فاعل هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعل قديم
والحادث لفاعل محدث والحركة انما يفهم من معنى القديم فيها انها لا اول لها
ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة فلما
شعر ابو حامد بهذا قال ولم في الخوض عن هذا الالزام نوع اضطراب سنورده
في بعض المسايل ابو حامد الوسيط الثاني لهم في المسئلة زعموا
ان القايل بان العالم متاخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس يخ اما
ان يريد انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع
مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل
حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد
في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول
اذ يقال لحركة الظل لحركة الشخص ولحركة الماء لحركة اليد في الماء ولا يقال
لحركة الشخص لحركة الظل ولحركة اليد لحركة الماء وان كانت متساوية فان
اريد تقدم الباري سبحانه على العالم بهذا لزم ان يكونا حادثين او قديمين وامتنع
ان يكون احدهما حادثا والآخر قديما وان اريد به ان الله تعالى متقدم على العالم
والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذا قيل وجود العالم والزمان زمان
كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى
سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الاخر ولا طرف لها من جهة الاول
فاذا قيل للزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولاجله تميل القول
بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب
قدم الحركة واذا وجب قدم الحركة وجب قدم المتحرك الذي هو دوام الزمان هذا

حركة قلت اما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس يرد ان ذلك ان حاصله هو ان
الباري سبحانه وان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالسببية لا بالزمان مثل
ما تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحايط فان كان
متقدما تقدم الشخص ظله والباري قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان وجب ان
يكون متقدما على العالم بزمان لا اول له فيكون الزمان قديما لانه اذا كان قبل الزمان
زمان فلا يتصور صدوثه واذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة لان الزمان لا يفهم الا
مع الحركة واذا كانت الحركة قديمة فالمتحرك بها قديم والمحرك لها ضرورة قديم وانما
كان هذا البرهان غير صحيح لان الباري سبحانه ليس مما شانه ان يكون في زمان
والعالم شانه ان يكون في زمان فليس يصدق عند مقايسة القديم الى العالم
انه اما ان يكون معا واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس
مما شانه ان يكون في زمان والعالم شانه ان يكون في زمان ابو حامد
والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان اصلا
ومعنى قولنا ان الله متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم
كان ومعه عالم وزمان ومعنى قولنا ولا عالم وجود ذات الباري سبحانه وعدم ذات
العالم فقط ومعنى قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفراده
بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى ثم كان
وعيسى لم ينفه اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس
من ضرورة ذلك تقدير ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لا يمكنه من تصور
شيء ثالث وهو الزمان فلا التفات الى اغاليط الاوهام قلت هذا قول
مغالط خبيث فانه قد قام البرهان ان ههنا نوعين من الوجود احدهما من طبيعة
الحركة وهذا لا ينفك عن الزمان والآخر ليس في طبيعة الحركة وهذا ازلي وليس يتصف
بالزمان اما الذي في طبيعة الحركة فموجود معلوم بالحس والعقل واما الذي ليس في
طبيعة الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك

لم يتحرك وكل مفعول لم يتحرك فاعل وان الاسباب المحركة بعضها بعضا لا تترامى غير نهاية بل
تنتهي الى سبب اول غير متحرك اصلا وقام البرهان ايضا على ان الذي ليس في
طبيعته الحركة هو العلة في الموجود الذي في طبيعة الحركة وقام البرهان ايضا على ان
الموجود الذي في طبيعة الحركة ليس ينفك من الزمان وان الموجود الذي ليس في
طبيعته الحركة ليس في طبيعة الزمان واذا كان ذلك كذلك فنقدم احد الموجودين على
الآخر اعني الذي في طبيعة الزمان ليس تقدما زمانيا ولا تقدم العلة على المعلول الذين
ليسا من طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله وكذلك كل ما شبهه بتقدم
الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتكونين احدهما على الثاني
تقدما خطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو الذي اذا اعتبر احدهما كان
مجبرا عليه انه اما ان يكون معا واما ان يكون متقدما عليه بالزمان او متأخرا عنه
والذي سلك بهذا المسلك من العلماء هم المتأخرون من اهل الاسلام لعلة
تحصيلهم لمذهب القدماء فاذا تقدم الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي
ليس بمتغير ولا في زمان على الوجود المتغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم
واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الموجودين لا انهما معا ولا ان احدهما متقدم
على الآخر فيقول لهم حامد ان تقدم البارئ سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا
صحيح لكنه ليس يفهم انه العالم عنه اذا لم يكن بتقدمه زمانيا الا انه المعلول
عنه العلة لان المتأخر يقابل المتقدم والمتقابلان يمتنع حصولهما في موضوع واحد ضرورة
على ما تبين في العلوم فاذا كان العدم ليس زمانيا فالتأخر ليس زمانيا ويلحق
ذلك ايضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التي اشتوفت
شرط الفعل واما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس كليته مبدأ لم يمتنع
بهذا الشك وامكنهم ان يعطوا حجة الصدور الموجودات الحادثة عنه موجود
قديم ومن حجتهم في ان الموجود المتحرك ليس له مبدأ ولا حادث كليته ان من وضع
حادثا ووضع موجودا قبل ان يوجد فان الحدوث حركة والحركة ضرورة في

سواء كان

سواء كان وضعت الحركة في زمان او في الان وايضا فان كل حادث فهو
ممكن الحدوث قبل ان يحدث وان كان المتكلمون تنازعون في هذا الاصل
فسياتي الكلام معهم فيه والامكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك
فيلزم ضرورة ان وضع حادثا ان يكون موجودا قبل ان يوجد وهذا كله كلام جدلي
في هذا الموضع ولكنه اقنع من كلام القوم فنقول ابو حامد ولو كان الله ولا عالم
شيئا ثم كان الله وعالم لم يتخيل اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود
ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان صحيح الا انه يجب ان
يكون متأخره عنه ليس متأخرا زمانيا بالذات بل ان كان فبالعرض اذ كان المتأخر
في تقدمه الزمان اعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه محدثا والعالم لا يعرض
له مثل هذا ضرورة الان كان جزء من متحرك يعرض الزمان عليه من طرفيه كما عرض
لموسى وسائر الاشخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس يتبين بهذا البرهان وانما الذي
يتبين بهذا ان المعاندة غير صحيحة وما حكاه بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح
الواحد بحياته الفلاسفة فان قيل فان كقولنا كان الله ولا عالم مفهوما
ثالثا سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل انا قدرنا عدم العالم في المستقبل
كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان يقول كان الله ولا عالم بل
الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضي كان الله ولا عالم فبين قولنا
كان ويكون فرق اذ ليس يوجب احدهما سلب الآخر فلنبحث عما يرجع اليه الفرق وعدم
العالم وهو الماضي الزمان ولا شك انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم
العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قدنا لعدم العالم في المستقبل كان الله ولا عالم
قيل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال على ما مضى تدل على ان تحت لفظ كان مفهوما
ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تقضي
بقضي الزمان فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى
الى وجود العالم فتت حاصل هذا الكلام ان مرجعهم ان في قول القائل

كان كونا اولا كونا ثم كان كونا او كونا مفهوما ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل عليه لفظ
كان بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك اذا
قدرنا وجود شيء ما مع عدم آخر فقلنا كان ولا كان واذا قدرنا عدمه مع وجوده في
المستقبل قلنا يكون كونا ولا كونا فمغاير المفهومين يقتضي ان يكون هذا من ثالثا
لو كان قولنا كان كونا ولا كونا لا يدل لفظ كان على معنى لكان لا فرق قولنا
كان ويكون وهذا الذي قاله كلام بين بنفسه لكن هذا لا شك فيه عند تقارب الوجودات
بعضها الى بعض في التقدم والتاخر اذ كانت حاشا انها ان يكون في زمان فاما
اذا لم يكن في زمان فان لفظ كان وما اشبهه ليس يدل في اثنان هذه القضايا
الا على رابط الخبر بالخبر مثل قولنا كان الله غفورا رحيما ولك ان كان احدهما
في زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله والعالم
فذلك لا يصح ومثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي مثل بها وانما يصح
المقايسة صحيحة لا شك فيها اذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده لان عدمه يمكن
ان يكون في زمان ان كان العالم وجوده في زمان فاذا يصح ان يكون عدم العالم
في وقت وجود العالم نفسه فيتصور وراء قبله والعدم يتقدم عليه والعالم متاخر
عنه لان المتقدم والمتاخر في الحركة لا يفهمان الا مع الزمان والذي تدخل
بهذا القول في الاضلاف هو ان المقايسة ان اخذت المقايسة بين الله
والعالم فسد بهذه الجهة يبطل فقط بهذا القول ولا يكون برهانا على الذي
حكاه عن العلاف سقط ثم ابو حامد محيي للعلاف عنه المتكلمين في معارضة
بهذا القول قلنا المفهوم الاصلي من اللفظين وجودات وعدم ذات
والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الينا
بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا انا بعد ذلك وجدنا
ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ونصح قولنا سواء اردنا به
العدم الاول او العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وانه ذلك ان هذه

نسبة الى المستقبل فجوران يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله يجوز الوهم عنه
ثم موجود مبتدا الامر بتقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يطلبه
انه شيء محقق موجود هو الزمان وهو يجوز الوهم عنه ان يقدر تناهي الجسم في جانب
الرأس مثلا الاعلى سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا املا واما خلا
واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد البعد منه امتنع الوهم منه الاذعان
بقوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق يعبر عنه بقوله وكما
جاز ان يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلا هو بعد لا نهاية له زمان يقال
له الخلا ليس معدوما في نفسه واما البعد فهو تابع للجسم الذي يتباعد عنه فاذا
كان الجسم متباعدا كان البعد الذي يحويه تابع له متناهيا وان تقطع الخلا والملا
غير مفهوم فثبت ان ليس وراء العالم لا خلا ولا ملا وان كان الوهم لا يذعن
بقوله فلذلك يقال كما ان البعد المكاني تابع للجسم فكذلك البعد الزماني
تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم وكما ان قيام
الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات بعد مكاني وراءه فقيام الدليل
على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه وان كان الوهم
تشبثا بالخيال وتقديره ولا يذعن عنه ولا فرق بين البعد الزماني الذي يقسم
العالم عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي يقسم
العالم عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق
فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاضطرار وهي كما ان الفوق
وهذا لازم فليتامل فانهم اتفقوا على ان ليس وراء العالم لا خلا ولا ملا
قلت حاصل هذا القول معارضتان احديهما ان توهم الماضي والمستقبل
اللذين هما القبل والبعد هما شيئان موجودان بالقياس الى وهمنا اذ قد
يمكننا ان نتخيل مستقبلا صار ماضيا وماضيا كان قبل مستقبلا واذا كان ذلك
كذلك فليس الماضي والمستقبل من الاشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج

النفس وجود وانما هو شئ يفعله النفس فاذا البطل وجود الحركة فبطل مفهوم
هذه النسبة والمقابلة والجواب ان يلازم الحركة والزمان جميعا ان الزمان
شئ يفعله النفس في الحركة فكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان لانه ليس
وجود الزمان الا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة واما وجود الموجودات
المتحركة او تقدير وجودها ملحقها الزمان ضرورة فانه ليس ههنا الا موجودان
موجود يقبل الحركة وموجود ليس يقبل الحركة وليس يمكنه ان ينقلب احد الموجودين
الى صاحبه الا لو امكنه ان ينقلب الضروري ممكنا فلو كانت الحركة غير ممكنة
ثم وجدت لوجب ان ينقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة
الى طبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل وانما كان ذلك لانك لان الحركة
هي في شئ ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء القابلة
هي في زمان ضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لان العدم
لان العدم ليس فيه امكان اصلا الا لو امكنه ان يتحول العدم وجودا ولذلك
لابد للحادث ان يتقدمه العدم ولابد ان يقترن عدم الحادث بموضوعه
قبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال وسائر الاضداد وذلك
ان الطارئ انما بارد فليس يتحول جوهر الحرارة برودة وانما يتحول القابل
للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة واما الاضداد الثواني وهو الذي
هذه الاضداد فانه سفسطائي جيئة وجاهل ان توهم القبلية قبل
ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شئ متحرك يوهم مثل توهم الخيال ان
اخر جسم العالم وهو الفوق فملا يتهي ضرورة اما الى جسم اخر واما الى خلا
وذلك ان البعد هو شئ يتبع الجسم كما ان الزمان هو شئ يتبع الحركة فان امتنع
ان يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه واذا امتنع ان يوجد بعد غير متناه
امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم اخر او الى شئ يعتقد فيه بعد وهو الخلا
فملا ويلزم ذلك ان يكون غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شئ تابع لها فان امتنع

ان يوجد

ان يوجد حركة ما هذه غير متناهية وكانت ههنا حركة اولى متناهية الطرف
من جهة الابتداء امتنع ان يوجد لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل
الحركة الاولى حركة اخرى وهذه المعاندة هي كما قلنا جبيئة وهي من موانع
الاوائل المغلطة ان كنت قرأت كتب السفسطة وذلك يصور الحكم بالحكم
الذي لا موضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة فالحكم الذي له موضع
وكل وهو الجسم وجعل امتناع عدم التناهي في الكم دون الموضع دليلا على
امتناعه في الكم الذي لا موضع له او جعل فعل النفس في توهم الزيادة على كان
نوعا من الفعل منها من باب واحد وذلك غلط بين فان توهم الزيادة على العظم
الموجود بالفعل وانه يجب ان ينتهي الى عظم اخير ليس هو شيئا موجودا في جوهر
العظم ولا في حده واما توهم القبلية والبعدية في الحركة المحدثة فشئ موجود في
جوهرها فانه ليس يمكنه ان يكون حركة محدثة الا في زمان اعني ان يفصل الزمان
على ابتدائها وذلك يمكن ان يتصور زمان لا طرف ليس هو نهاية زمان اخر
اذ كان حد الان انه الشئ الذي هو نهاية للماضي وحد المستقبل لان الان
هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل وتصور حاضر ليس
قبله ماض هو توهم وليس الامر كذلك في النقطة لان النقطة نهاية الخط وتوهمه لان
الخط ساكنة ممكن ان يتوهم نقطة هي مبدأ الخط وليست نهاية لاخر والان ليس يمكن
ان يوجد لا مع الزمان الماضي ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل
وما لا يمكن فيه ان يكون قائما بذاته فليس يمكن ان يوجد قبل وجود المستقبل من
غير ان يكون نهاية زمان ماض فبسبب هذا الغلط تشبيه الان بالنقطة وبرهان
ان كل حركة محدثة قبلها زمان ان كل حادث لابد ان يكون معدوما وليس
يمكن ان يكون في الان الذي يصدق عليه انه حادث معدوما فبقي ان يصدق
عليه انه معدوم في ان اخر غير الاول الذي يصدق عليه فيه انه وجد وبين كل
اثنين زمان لانه لا يخلو ان انا كاين نقطة نقطة فتبين ذلك في المعلوم فاذا

قبل الان الذى صدقت فيه الحركة زمان ضرورة لانه متى تصورنا اثنين فى الوجود
حدث بينهما زمان ولابد فالفوق لاشبه القبل كما قيل فى هذا القول ولا الان
يشبه النقطة ولا الكم ذو الوضع يشبه الذى لا وضع له فالذى يجوز وجوده ان يكون حاضرا
او حاضرين قبله ما من فرض الزمان والان يوضح انا بهذه الصفة ثم يضع
زمانا ليس له مبدا فهذا الوضع يبطل نفسه ولذلك ليس يصح ان يتسبب وجود
القبلية فى كل حادث الى الوهم لان الذى يرفع القبلية يرفع المحدث والذى
يرفع ان يكون للفوق فوق يعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق واذا ارتفع
الفوق المطلق ارتفع الاسفل المطلق واذا ارتفع هذان ارتفع الثقيل
والخفيف وليس فعل الوهم فى الجسم المستقيم الابعاد انه يجب ان ينتهى الى جسم
غيره باطلا بل هو واجب فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة وما يمكن فيه
الزيادة فليس له حد بالطبع ولذلك وجب ان ينتهى الاجسام المستقيمة الى محيط
جسم كرى اذ كان هو التمام الذى لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى
طلب الوهم ان يتوهم فى الجسم الكرى انه يجب ان ينتهى الى شئ غيره فقد توهم
باطلا فهذه كلها امور ليست محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يشرع فى النظر
على الترتيب الصناعى وايضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما يتبع النهايا العظمى
لان النهاية يتبع العظم من قبل انها موجودة فيه كما يوجد الوضع فى موضوعه شخص
شخصه والمشار اليه بالاشارة الى موضوعه وكونه موجودا فى المكان الذى فيه
موضوعه وليس الامر كذلك فى لزوم الزمان والحركة بل لزوم الزمان غير الحركة اشبه
بشئ بلزوم العدة من المعدود اعنى انه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود
ولا تكثيره تكثيره كذلك الامر فى الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحدا لكل
حركة وهو كما هو موجود فى كل مكان حتى لو توهمنا قوما جسوا فى الصين مقارة من الارض
لكنا نقطع ان هؤلاء يدركون الزمان وان لم يدركوا شيئا من الحركات المحسوسات
التى فى العالم ولذلك يرى ارسطوطاليس ان وجود الحركات فى الزمان هى اشبه

الحركات م

شئ بوجود المعدودات فى العدد وذلك ان العدد لا يكثر تكثر المعدودات ولا يتعين
لموضع يتعين مواضع المعدودات ويرى ان ذلك كانت خاصة بتقدير وتقدير
وجود الموجودات الحركة من جهة ما هى محركة كما تقدر العدد اعيانها وذلك يقال
ارسطوطاليس فى هذا الزمان انه عدد الحركة بالمتقدم والمتاخر الذى فيها واذا كان هذا
هكذا فمحال انه ان فرضنا معدودا ما عادنا ليس يلزم ان يكون العدد عادنا بل واجب ان
كان معدودا ان يكون قبله عدد لك واجب ان يكون ههنا حركة عادته ان يكون
قبلها زمان ولو عدت الزمان بوجود حركة شاء اليها اى حركة كانت لكان الزمان
انما يدرك من تلك الحركة هذا يفهم للان طبيعة الزمان ابعد شئ من طبيعة العظم

ل
كان م

ابو جامد جماعة الفلاسفة فان قيل هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس
له فوق ولا تحت لانه كرى وليس للكرة فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق
من حيث انها على رأسك والاخرى كما من حيث انها تحت رجليك فهو اسم كما تقول له
بالاضافة اليك والجهة التى هى يجب بالاضافة اليك هى فوق بالعكس مثل
غيرك اذا قدرته على الجانب الاخر من كرة الارض واصار محاذى احمص قدميه
احمص قدميك بل الجهة التى تقدر انها فوق تلك من اجزاء السماء نهارا هو بعينه تحت
الارض ليلا وما هو تحت معود الى فوق الارض بالدور واما الاول لوجود العالم لا
يتقلب اجزاؤه كما لو قدرنا خشبة احد طرفيها غليظ والاخر رقيق واصطلحنا على
ان نسمى الجهة التى على الرقيق فوقا للاحيث ينتهى والجانب الاخر كتمام نظير لهذا
اختلاف ذات فى اجزاء العالم بل هى اسماء مختلفة قابلها بجهة من الخشبة
حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت فسبة محضة
اليك لا كيفية اجزاء العالم وسطوحه فيه واما العدم المتقدم على العالم والنهاية
الاولى لوجوده فموجود ذاتى له لا يتصور ان يتبدل فيصير اجزاؤه والا العدم المقدر عنه
فناء العالم الذى هو عدم لاحق يتصور ان يصير سابقا فظرفا نهاية وجود العالم اللذين
احدهما اول والثانى اخر ظرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيهما بتبدل

الاضافة اليها كلاف العرق والتحت فاذا امكننا ان نقول ليس للعالم فوق
ولا تحت ولا يمكنكم ان تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا نفيتم القبل
والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد قلت بهذا الكلام
الذى هو جواب عن الشبهة فى نهاية السقوط وذلك ان حاصله ان الفوق
والاسفل بهما امران مضافان ولذلك عرض لهما التسلسل الوهمى واما
التسلسل الذى فى القبل والبعد فليس وهميا اذ لا اضافة بهما لذلك وانما
هو عقلى ومعنى هذا ان الفوق المتوهم للشئ يمكن ان يكون متوهم سفلا لذلك
الشئ والسفل يمكن ان يتوهم فوقا وليس العدم الذى قبل الحادث وهو المسمى قبلا
يمكن ان يتوهم العدم الذى بعد الحادث المسمى بعدا فان الشك بعد هذا باق
عليهم لان الفلاسفة يرون ان ههنا فوقا بالطبع وهو الذى يتوجه اليه الخفيف
واسفل بالطبع وهو الذى يتوجه اليه الثقيل والاكان الثقيل والخفيف
بالاضافة والوضع ويرى ان نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع يوجد فى التخيل
انتهى اما الى خلاء او ملاء فهذا الدليل انما انكر فى حق الفلاسفة من وجهين احدهما انهم
يضعون فوقا بالطلاق واسفلا بالطلاق ولا يضعون اولا باطلاق ولا اخرا باطلاق
والثانى ان لخصومهم ان يقولوا انه ليس العلة فى قبل ان للفوق فوقا ومرور ذلك
الى غير نهاية كونه مضافا بل انا عرض ذلك بالتخيل من قبل انه لم يشاهد غلطا
الا مستدلا بنظم كلام يشاهد شيئا محزنا الاول قبل ولذلك لنتقل ابو حامد من
لفظ الفوق والاسفل الى الوراء والخارج فقال مجيبا للفلاسفة قلنا لا فرق
فانه لا غرض فى تعيين لفظ الفوق والتحت بل تدل الى لفظ الوراء والخارج
ويقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصل بهذه
المعارضة فانكسر بهذه النقلة ما ذهبت اليه الفلاسفة من بسط النهاية فى الزمان ما
فى العظم وكسرة بينا وجه الغلط فى ذلك التشبيه بما فيه مقنع وبينا انها ما هذه
فلا معنى للاعادة القول فى ذلك قلت ابو حامد صور ما شبه لهم فى الام

قدم الزمان قالوا لا شك عندكم فى ان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق العالم قبل
ان خلقه بعشرة سنة او مائة سنة او الف سنة وما لا نهاية له وان هذه المقدرات
متفاوتة فى المقدار والكمية فلا بد من اثبات شئ قبل وجود العالم ممتدا معتدا بعضه
امد واطول من البعض قلت حاصل القول ان متى توهمنا حركة وجدنا معها امتدادا
مقدارا لها كانه مكيالها وذلك حركة مكيله له ونجد هذا الكيال والامتداد يمكننا ان
نفرض فيه حركة اطول من الحركة المفروضة الاولى وبالعكس وبالطابق بهما من هذا
الامتداد نقول ان الحركة الواحدة اطول من الثانية واذا كان ذلك كذلك وكان
العالم له امتداد ما عندكم من اول له الان فلنفرض مثلا ان ذلك الف سنة
ولان الله تعالى هو قادر عندكم على ان يخلق قبل هذا العالم عالما اخر يكون الامتداد
الذى يقدر به طول من الامتداد المقدر بطول العالم الاول بمقدار محدود وذلك
يمكننا ان نخلق قبل هذا الثانى ثالثا وكل واحد من هذه العوالم يجب ان يتعدد
وجوده امتدادا يمكننا ان نقدر فيه بمقدار وجوده واذا كان هذا الامكان العوالم
غير لا فى نهاية اى يمكننا ان يكون قبل العالم عالم وقبل ذلك العالم عالم وهكذا
لا فى غير نهاية فهنا امتداد متقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد المقدر لجميعها ليس
يمكننا ان يكون عدما فان العدم ليس بمقدر ولا يكون الا كما ضرورة فان مقدار الكم
ضرورة كم فهذا الكم المقدر به الذى نسميه الزمان وهو نظير انه متقدم بالوجود على
كل شئ يتوهم حادثا كما ان الكم ينبغى ان يكون سابقا على المكيل فى الوجود فهما
انه لو كان هذا الامتداد الذى هو الزمان حادثا لحدوث حركة اول وجب ان يكون
قبلها امتداد هو المقدر له وفيه كان يحدث وهو كالمكيل لها فكذلك يجب ان يكون
قبل كل عالم يتوهم وجوده امتداد يقدره فالذى سمى هذا الامتداد حادثا لانه لو كان
حادثا كان له امتداد يقدره لان كل حادث له امتداد يقدره هو الذى سمى الزمان
فهل هو فى الجملة الذى نحو عليها هذا القول وهى طريقة ابن سينا فى اثبات
الزمان لكنه نقضها عشر قبل انتهى كل حكمة امتداد واحد وهو كل امتداد

الذى م

انكسر ط

الكيل م

ممكنة بقارنه وهو موضع النزاع الا اذا سلم ان الامكانات التي قبل العالم منه طبيعة
الممكنة الموجود في العالم اعني انه كان بذا الممكنة الذي في العالم منه شاذ ان يلحقه
الامكان ذلك الممكنة الذي في قبل العالم فهذا بين في الممكنة الذي في العالم وذلك
يمكن ان يتوهم منه وجود الامكان قائل ابو حامد الاعتراض ان بذا كله من
قبل الوهم واقرب طريق في رفعه المقابلة للامكان بالامكان فانا نقول بل كان
في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في تكة اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا
لا نجوز ان قالوا انهم بذراعين وثلثة اذرع وكذلك يرتقي الامر بلا غاية نهاية
فنقول في بذا الاثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين او
ثلثة يشتمل مكانا اكبر مما كان يشتمل الاخر بذراعين او ثلثة فوراء العالم بحكم
بذا الكمية يستدعي ذاكم وهو الجسم او الخلا فوراء العالم خلا او ملاء فالجواب عنه
وذلك بل كان الله تعالى قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقها بذراع
او بذراعين وبل بين التقديرين تفاوت فيما يتسع له الملاء وسعي والتشغل
للاحياز اذ الملاء المتسع عند نقصان ذراعين اكثر مما يتسع عند نقصان
ذراع فيكون للخلا مقدارا والخلا ليس بشيء فكيف يكون مقدارا وجوابنا في قبل
الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كوابكم في قبل الوهم تقدير
الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق قلت بذا الالزام صحيح
اذا جوزنا تقدر جسم العالم لما غير نهاية وذلك انه يلزم على بذا ان يوجد
عن الباري سبحانه شيء متناه متقدم الامكانات لكنه لا نهاية لها واذا جاز
بذا في الامكان العظيم جاز في الامكان الزماني فيوجد زمان متناه من طرفه وان
كان قبله امكانات لا نهاية لها والجواب عنه بذا ان توهم كون العالم
اكبر او اصغر ليس بصحيح بل هو ممتنع وليس يلزم من كون بذا ممتنعا ان يكون توهم
عالم قبل بذا العالم ممتنعا الا لو كانت طبيعة الممكنة قد صرنت ولم يكن قبل
وجود العالم بمالك الا طبيعتان طبيعة الضروري والممتنع وهو بين ان

حكم العقل

حكم العقل على وجود الطبايع الثلثة لم يزل ولا يزال حكمه على وجود الضروري والممتنع
وبذا العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم يعتقدون ان العالم ليس يمكن ان يكون لا
اصغر مما هو ولا اكبر ولو جاز ان يكون عظم اكبر من عظم وتمر ذلك الى غير نهاية لجاز ان
يوجد عظيم لا اخر له ولو جاز ان يوجد عظم لا اخر له يوجد عظم بالفعل لا نهاية له
وذلك مستحيل فبذا شيء قد صرح به ارسطوطاليس اعني التزيد في العظم الى غير
نهاية مستحيل واما على راي من يجوز ذلك لامكان ما تعلقه من غير الخالق فانه يصح له
بذا العناد لان الامكان بهنا يكون عقليا كما هو في قبل العالم عند الفلاسفة وذلك
من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا ونقول ان كل جسم في امكان يرفعه ان يكون
قبله امكان وذلك اما جسم يكون حدوثه فيه واما خلا وذلك ان الامكان يلزم ان
يتقدم المحدث ضرورة فيبطل وجود الخلا ويقول منتهى الجسمين يقدر ان
يضع العالم محدثا وذلك من انكر من قاعدة الاشعرية وجود الخلا فقد فارق اصول
القوم ولم ار اذ ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من يعتني بمذاهب هؤلاء
العموم
ولو كان فعل بذا الامداد المقدر للحركة الذي هو كالكيل للحركة هو من فعل اليوم الكاتب
مثل توهم العالم اكبر او اصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لان الزمان ليس هو
شيئا غير ما يدرك الذهن من بذا الامتداد المقدر للحركة فان كان من المعروف
بنفسه ان الزمان موجود فينبغي ان يكون بذا الفصل للذهن من افعال الصادقة
المنسوبة الى العقل الامر الافعال المنسوبة الى الخيال قال ابو حامد فان قيل
ونحن نقول ان ما ليس يمكن غير مقدور ولكن العالم اكبر مما هو عليه واصغر ليس
يمكن فلا يكون مقدورا قلت بذا جواب لا تشتفي به الاشعرية من ان توهم
العالم لا يمكن الباري ان يصيره اكبر ولا اصغر هو عجز للباري سبحانه لان العجز انما هو
من المقدور لا عنه المستحيل ثم قال ابو حامد ورد اعليهم وبذا الرد باطل من
ثلثة اوجه احدها ان بذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر
مما هو عليه بزراع ليس هو كتقدير الملح بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع

عجز

هو الجمع بين النفي والاثبات والمرجح المحالات كلها فهو حكم باطل فاسد قلت
القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادي الراي واما عند التعقل الحقيق
فليس هو مكابرة فان القول بامكان هذا او بعدم امكانه محل نظر لاجرم ان
وقوعه صدق قوله انه ليس امتناع هذا لكونه جمعا بين السواد والبياض
لان هذا امر معروف بنفسه باستحالته واما كون العالم لا يمكنه ان يكون اصغر او اكبر مما
هو عليه فليس معروفا بنفسه والمحالات وان كانت ترجع الى المحالات المعروفة
بانفسها فهي ترجع بوجوه احدها ان يكون ذلك معروفا بنفسه انه فرق والثاني ان
يكون يلزم عنه وضوحه لزوما بينا او بعيدا محال من المحالات بانفسها الرابع
مثال ذلك ان فرض العالم يمكنه ان يكون اكبر او اصغر يلزم عنه ان يكون
خارجه ملا او خلا او وضع خارجه ملا او خلا يلزم عنه جمع من المحالات اما الخلا فوجود
بعد مفارق واما الجسم فيكون محركا اما الى فوق واما الى اسفل واما مستدير
فان كان ذلك لك وجب ان يكون جزءا من عالم اخر وقد تبرهن ان وجود عالم اخر
مع هذا العالم مخالف للعلم الطبيعي واقل ما يلزم عنه الخلا لان كل عالم لا بد له من
اسطقسات اربعة وجسم مستدير يدور حولها فمن احتاج ان يقف على هذه فليضرب
اليها بيده في المواضع التي وجب ذكرها وذلك بعد الشروط التي يجب ان يتقدم
وجودها في الناظر نظرا برهانيا ثم ذكر الوجه الثاني فقال انه كان العالم على
ما هو عليه لا يمكنه ان يكون اكبر منه ولا اصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن
والواجب مستغن عن علة فقالوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب
بوسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم قلت الجواب عن هذا اما بحسب مذهب
ابن سينا فقريب وذلك ان واجب الوجود عنده ضربان واجب الوجود لذاته
وواجب الوجود بغيره والجواب في هذا على مرتبتين وذلك انه يجب في الاشياء
الضرورية على هذا القول ان لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الآلة
التي ينشر بها الخشب هي آلة معدة في الكيفية والكيفية والمادة اعني انهما

لا يمكنه ان يكون من غير صورة ولا يمكنه ان يكون بغير شكل المنشار ولا يمكن ان يكون
المنشار بما قدر الفق وليس احد يقول ان المنشار هو واجب الوجود فانظر ما
احض هذه المغالطة ولو ارتفعت الضرورة عنه لكنت الاشياء المصنوعة وكيفياتها
ومواده كما تتوهمه الاشعرية في المخلوقات مع الخالق لارتفعت الحكمة الموجودة في
الصانع وفي المخلوقات وكان يمكنه ان يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر الموجودات
خالقا وهذا كله ابطال للعقل والحكمة الوجه الثالث ان هذا الفيلسوف
لا يجوز الخصم عن مقابلته بمثله ويقول انه لم يمكنه وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل
وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم فقد انتقل القديم
من العجز الى القدرة قلنا لا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا فامتناع حصول
ما ليس بممكن لا يدل على العجز وان قلتم انه ليس كان ممتنعا فصار ممكنا قلنا
ولم يستحيل ان يكون ممتنعا في حال ممكنا في حال فان قلتم الاحوال متساوية
قيل لكم والمقادير متساوية فليكن مقدارا ممكنا واكبر منه او اصغر بمقدار
صغير ممتنعا فان لم يستحيل هذا فهذا لا يستحيل بهذه الطريقة المقاومة والتحقيق في
الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى لها وانما المسلم ان الله تعالى
قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل ابدا والارادة وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات
زمان ممتد الا ان نضيف الوهم اليه بتسليم شيء اخر قلت حاصل هذا القول
ان نقول الاشعرية للفلاسفة هذه المسئلة عندنا مستحيلة اعني قول القائل
ان العالم يمكنه ان يكون اكبر او اصغر وذلك ان هذا السؤال انما يتصور على
مذهب من يرى ان الامكان سابق بوجوده على الشيء لا الفعل اعني وجود الشيء الممكن
بل نقول ان الامكان وقع مع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان
قلت الان جرى تقدم الامكان على الشيء الممكن مجرى الضرورات فان الممكن
الممتنع من غير وسط بينهما فان كان الشيء ليس ممكنا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة
والممتنع انما لا يوجد لكونه ممتنعا ولما انزال الممكن موجودا فهو كون ممكنا لا كون

مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناقضان
لايجتمعان في آن واحد فهو لايلزم منهم الا يوجد امكان لامع الفعل ولا قبله واللازم
الصحيح للاشوتة في القول ليس هو ان يقال القديم من العجز الى القدرة لانه لاشيء
عاجزا من لم يقدر على فعل الممتنع وانما اللازم الصحيح ان يكون الشيء انتقل من طبيعة
الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الضروري ممكنا وانزال شيء ما ممتنعا
في وقت ممكنا في وقت لايخرجه عن طبيعة الممكن فان هذه حال كل ممكن حال
ذلك ان كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود عدمه في موضوعه فاذا سلم
الخصم ان شيئا ما ممتنع في وقت ممكنا في وقت آخر فقد سلم ان الشيء من
طبيعة الممكن المطلق لا طبيعة الممتنع ويلزم هذا اذا فرض ان العالم كان ممتنعا
قبل حدوثه وهذا لانهاية له ان يكون اذا حدث انقلبت طبيعته من الاستحالة
الى الامكان وهذه مسئلة غير التي كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخوض من
مسئلة الى مسئلة من فعل السفسطائيين واما قوله والمحقق في الجواب ان
ما ذكروه من تقدير الامكانات لامعنى لها وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر
لايمتنع عليه الفعل ابدا لو اراده فليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان
ممتد الا ان نضيف اليه ما تسليمه شيء آخر فانه ان كان ليس في هذا الوضع
ما يوجب سرمدية الزمان كما قال ففيه ما يوجب امكان وقوع العالم سرمدا و
ذلك الزمان وذلك ان الله لم يزل قادرا على الفعل فليس بينهما ما يوجب امتناع
مقارنة فعله على الدوام لوجوده بل لعل مقابل هذا هو الذي يدل على الامتناع
وهو الا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ولا يقال فيه انه
قادر الا في اوقات محدودة متناهية وهو موجود ازلي قديم فعادت المسئلة الى
بل يجوز ان يكون العالم قديما او محدثا او لايجوز ان يكون قديما او لايجوز ان يكون محدثا
او يكون يجوز ان يكون محدثا ولايجوز ان يكون قديما وان كان محدثا فهل يجوز ان يكون
صلا اولا اولا اول فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد من هذه

المقابلات

التقابلات فليرجع الى السماع ولا تتخذه المسئلة من المعقليات واذا قلنا ان الاول
لايجوز عليه ترك الفعل الافضل وفعل الادنى لانه نقص في نفس اعظم من
بوضع فعل القديم متناهيا محدودا كالفعل المحدث مع ان الفعل المحدود انما يتصور من
الفاعل المحدود لامن الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل فهذا كلمة كما ترى لايكفي على
من له ادنى بصر بالمعقولات فكيف يمتنع على القديم ان يكون قبل الفعل الصادر
عنه الان فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويميز ذلك في اوهامنا الى غير نهاية كما يتصور
وجوده اعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من
طرفيه لزم ضرورة ان يكون فعله لايحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك
ان كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده الا ان يكون بعضه من وجوده شيء اعني ان
لايكون على وجوده الكامل او يكون من ذوي الاختيار فيتراخى فعله عن وجوده
عن اختياره ومن فرض ان القديم لايصدر عنه الا فعل حادث فقد فرض ان فعله
بجملته ما مضطر وانه لااختيار له من تلك الجهة في فعله

الدليل المشار اليه لهم على حدوث العالم

على قدم العالم قالوا ابو حامد تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكنا قبل وجوده
او يستحيل ان يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له اي لم يزل
ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم
فيها بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل بالممكن على وفق الامكان
ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا
وجوده ابدا لم يكن محالا وجوده ابدا والا فان كان محالا وجوده ابدا ابطل قولنا
انه ممكن وجوده ابدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا ابطل قولنا الامكان
لم يزل وان بطل قولنا الامكان لم يزل صح قولنا الامكان له اول واذا
صح ان له اولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم
ممكنا ولا كان الله عليه قادرا قلت اما من يسلم ان العالم كان قبل ان
يوجد ممكنا امكانا لم يزل فانه يلزمه ان يكون العالم ازليا لان ما لم يزل ممكنا

ان وضع انه لم يزل موجودا لم يكن يلزم منه انتزاع ولا كان ممكنا ان يكون ازليا او واجب
ان يكون ازليا لان الذي يمكن فيه ان يقبل الازلية لا يكون فيه ان يكون فاسدا
الا لو امكن ان يعود الفاسد ازليا ولذلك ما يقول الحكيم ان الامكان في الامور
الازلية هو ضروري ابو حامد الاعتراض ان بقي العالم لم يزل ممكن الحدوث
فلا يجوم ما من وقت الا ويتصور اضافته فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا
فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان
تقدير العالم اكبر مما هو او خلق جسم فوق العالم ممكنة وكذا آخر فوق ذلك بكذا الى
غير نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك وجود ملا مطلق لا نهاية له غير ممكن
وذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال ان للممكن جسم متناهي يعني السطح
ولكنه لا يتعين مقاديره في الكبر والصغر فكذلك الممكن الحدوث ومبادي الوجود
لا التقدم والتاخر فما كونه حادثا متعينا فانه الممكن لا غير قلت تمام وضع
ان قبل العالم امكانا واحدا ما بعد ولم يزل فقد يلزمه ان يكون العالم ازليا واما مع
وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما وضع ابو حامد في
الواجب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم
ثالث وبمر ذلك الى غير نهاية كالطال في اشخاص الناس ويخاصمه اذا وضع
فساد المقدم شرطا في وجود المتاخر فيقال ذلك انه كان الله سبحانه قادرا على
ان يخلق قبل هذا العالم عالما اخر وقبل ذلك الاخر فقد لزم ان يمر الامر
الى غير نهاية والا لزم ان وصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم اخر وذلك
لا يقول به المتكلمون ولا تعطيه حجتهم التي يحتجون بها على حدوث العالم واذا
كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم اخر الى غير نهاية فما المانع لذلك قد يظن به
انه ليس كما لا يمكن امر الا كذلك اذا فحص عنه فظهر انه لا يلزم من ان يكون
هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون حدوث
غير المبدا الاول ما نحو الذي صدر عنه الشخص وذلك بتوسط حركة الزلي وهو كمية

ازلية فيكون هذا العالم جزءا من عالم اخر كالطال والاشخاص الكائنة الفاسدة
في هذا العالم فانه ضطر ارسطا ينتهي الامر الى عالم ازلي باشخاص او تسلسل واذا
وجب قطع التسلسل فقطعه بهذا العالم اولى اعني ما بازائه واحدا بالعدد ازليا
وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه اذ لا يتحقق
الحادث غير مادة فلا يكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض
لما قوله فلم يكن المادة الاولى حادثة محال قلت حاصل هذا القول ان كل حادث
فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل القابل
للشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل الفاعل ليس ينبغي ان يعتقد فيه انه
الامكان الذي من قبل القابل وذلك ان قولنا في زيد انه يمكن ان يفعل كر او غير
قولنا في المفعول انه يمكن وانما يشترط في امكان الفاعل امكان القابل اذ
كان الفاعل لا يمكن ان يفعل ممتنعا واذا لم يمكن ان يكون الامكان المتقدم
على الحادث هي غير موضوع اصلا ولا امكن ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا الممكن
لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان
هو الشيء القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تكون بما هي مادة لانها كانت تحتاج
الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادة مكونة لم جهة ما هي مركبة
من مادة وصورة وكل مكون فانما يكون من شيء ما فاما ان يمر ذلك الى غير نهاية
على استقامة في مادة غير متناهية وذلك مستحيل وان قر ارنا محركا ازليا لا يوجب
شيئا بالفعل غير متناه واما ان يكون الصور يتعاقب على موضوع غير كاني ولا فاسد
ويكون تعاقبها ازليا ودوريا فان كان ذلك كذلك فوجب ان يكون بهذا المحرك
ازلية بعينها التعاقب الدوري في الكائنات الفاسدات الازلية وذلك انه
يظهر ان كون كل واحد من المكونات هو فساد الاخر وفساده هو كون غيره والا
يكون شيء من غير شيء فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة الى الفعل
وذلك ليس يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي يصير

بالكون اعني الذي يقوله فيه انه يلزم ان يكون قبل ان يكون ههنا شئ حامل للصور المتضادة
وهي التي يتعاقب الصور عليها قال ابو حامد الاعتراض ان يقال الامكان
الذي ذكروه يرجع الى قضا العقل فكلما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره كذلك
فان امتنع سميناه مستحيلا وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه قضايا
عقلية لا تحتاج الى موجود حتى يكون وصفا له بدليل انه اذا قدر احدهما ان الامكان
لو استدعى شيئا موجودا اضاف اليه ويقال انه امكان له لا استدعى الامتناع
شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة نظر اليها
الى التي يضاف الامتناع الى المادة قلت اما ان الامكان يستدعي مادة
موجودة فذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لابد ان يستدعي امرا
موجودا خارج النفس او امكان الصادق كما قيل في حده انه الذي يوجد في النفس
على ما هو عليه خارج النفس فلا فرق في قولنا في الشئ انه ممكن ان يستدعي هذا الفهم
شيئا يوجد فيه هذا الامكان واما الاستدلال على انه لا يستدعي معقول الا
موجود يستند اليه بدليل ان الممتنع لا يستدعي موجودا يستند اليه يقول فيطالبه
وذلك الممتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان وذلك بين لان
الممتنع هو مقابل الممكن والاضداد المتقابلة يقتضي كل واحد موضوعا فان الامتناع
الذي هو سلب الامكان فان كان الامكان يستدعي موضوعا فان الامتناع الذي
هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعا ايضا مثل قولنا ان وجود الخلا ممتنع
فان وجود الابعاد مفارقة ممتنع خارج الاجسام الطبيعية او داخلها ونقول ان
الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد ونقول لا يمتنع ان يوجد الاثنان واحدا
وعنى ذلك في الوجود هذا الكلام بين بنفسه فلا معنى للاعتبار بهذه المغالطة التي
اتى بها ههنا قال ابو حامد والثاني ان السواد والبياض يقتضي العقل
فهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي
يطرآن عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم يمكن ان يسود او ان يبيض فاذا ليس

السواد

السواد والبياض ممكنا ولا له بحث الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف
اليه فيقول ما حكم نفس السواد في ذاته اهو ممكن او واجب او ممتنع وللبد من القول
بانه ممكن فنقول ان العقل في القضية بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجودة
يضيف اليها الامكان هذه مغالطة فان الممكن يقال على القابل وعلى
المقبول والذي يقال على الموضوع يقابل الممتنع والذي يقال على المقبول يقابله
الضروري والذي يضاف بالامكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الامكان الى
الفعل من جهته ما يخرج الى الفعل لانه اذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان
من جهته ما هو بالقوة والحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذي يشتمل من الوجود بالقوة
على الوجود بالفعل فذلك بين من حد الممكن فان الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ ان يوجد
والا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهته ما هو معدوم ولا من جهته ما هو موجود
بالفعل وانما هو ممكن من جهته ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم
هو ذات ما وذلك ان العدم ضد الوجود وكل واحد منهما كيف صاحبه فاذا ارتفع
عدم شئ ما خلفه وجوده واذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس
يمكن فيه ان يتعاقب وجودا ولا نفس الوجود ان يتعاقبه ما وجب ان يكون القابل
لهما شيئا ما ثالثا غيرهما وهو الذي يتصف بالامكان والتكون والانتقال من صفة العدم
الى صفة الوجود فان العدم لا يتصف بالتكون والتغير ولا الشئ الكائن بالفعل
ايضا يتصف بذلك لان الكائن اذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون والتغير
والامكان فلابد اذا ضرورة من شئ يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم
الى الوجود كما قال في انتقال الاضداد بعضها الى بعض اعني انه يجب ان يكون
لها موضوع يتعاقب عليه الا انه في التغير الذي في سائر الاعراض بالفعل وهو
في الجوهر بالقوة ولسنا نقدر ايضا ان نجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الشئ
الذي بالفعل اعني الذي منه التكون من جهته ما هو بالفعل لان ذلك ايضا يجب
والذي منه التكون يجب ان يكون جزءا من التكون فاذا ههنا موضوع ضرورة هو القابل

للامكان وهو القابل للتغير والتكون وهو الذي يقال فيه انه تكون وتغير وانتقل
من العدم الى الوجود ولسنا نقدر ايضا ان نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج الى الفعل
اعني من طبيعة الموجود بالفعل لانه لو كان ذلك كذلك لم تكن الموجود
التكون وذلك ان التكون هو من معدوم لا من موجود فهذه الطبيعة التي الفلاسفة
والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة يرى انها لا تنتوى من الصورة الموجودة
بالفعل اعني لا تنتوى من الوجود وانما ينتقل من وجود الى وجود كانتقال النطفة
مثلا الى الدم وانتقال الدم الى الاعضاء التي للجنين وذلك انها لو تنوت من
الوجود لكانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون فهذه
الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيولى وهي علة الكون والفساد وكل موجود
من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد ابو حامد والثالث
ان نفوس الادميين عندهم جواهر قايمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا تنطبع
في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل
حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافي ولا يرجع الى قدرة
القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع فنقلب عليهم هذا الاشكال قلت للاعلم
احد من الحكماء قال ان النفس حادثة حدوثا حقيقيا ثم قال انها باقية الا ما
حكاه عن ابن سينا وانما المجمع عليه انها ان حدوثها هو اضافي وهو اتصالها بالامكان
الذي هو القابلية لذلك الاتصال كالامكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس
بها وبهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة الامكان الصور الحادثة الفاسدة بل
هو امكان على نحو ما يزعمون البرهان ادى اليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة
غير طبيعة الهيولى ولا وقف على هذا بهم في هذه الاشياء الا من نظر في كتبهم على
الشروط التي وصفوا من فطرة فائقة وعلم عارف فتعرض ابو حامد الى مثل
هذه الاشياء هو الخوض من التعرض لا يليق بمثله فانه لا يخلو من احد امرين اما انه فهم
هذه الاشياء على حقايقها فاقامها هنا على غير حقايقها وذلك من فعل المسترسل

واما انه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال
والرجل يكفي عندنا عن هذين الوصفين ولكنه لا بد ان يجاد من كبوه فكبوه ابو حامد هي
وضعه هذا الكتاب ولعله اضطر الى ذلك من اجل زمانه ومكانه قال ابو العلاء
بجهالة الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى للقضاء
العقل الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم كلية يتبعه
ويتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدمه لم يتقدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه
انتفى العلم الى قوله فيكون الامكان راجعا بهذه الطريق قلت ما اورده في
هذا الفصل هو كلام صحيح وانت تبين ذلك مما ذكرناه من تفهم طبيعة الممكن ثم
قال ابو حامد معاذ الله كما، والجواب ان رد الامكان والوجوب
والامتناع الى قضايا عقلية صحيحة وما ذكره من ان قضايا العقل علم والعلم
يستدعي معلوما فمقول له معلوم كما ان اللونية والحيوانية وساير القضايا
الكلية ثابتة في العقل عندهم وهي علوم لا يقال لا معلوم لها ولكنه لا وجود لمعلوماتها
في الاعيان حتى صرح الفلاسفة بان الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان
وانما الوجود في الاعيان لجزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة ولكنها سبب
لان تتنوع العقل ههنا قضية مجردة عن المادة عقلية فاذا اللونية قضية مجردة
في العقل سوى السوادية والبياضية ولا صورة في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض
ولا غيره من الالوان وثبتت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال هي صورة
وجود في الاذهان لا في الاعيان فان لم يتنوع هذا لم تمتنع ما ذكرناه قلت هذا
كلام سفسطائي لان الامكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن كساير
الكليات وليس العلم علما للمعنى الكلي ولكنه لجزئيات هو كلي بفعله الذهن فالجزئيات
عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انتقشت في المواد فالكلي ليس طبيعة الاشياء
التي هو لها كلي دون هذا القول غلط فان طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي دون ان يكون
بنا لك جزئيات يستند اليها هذا الكلي اعني الامكان الكلي والكلي ليس معلوم بل به تعلم الاشياء

غالط

وهو شئ موجود في طبيعة الاشياء المعلومة بالقوة ولو لا ذلك لكان ادراكا لا شيئا
مرجعه ما هي كليات ادراكا كاذبا وانما يكون ذلك لو كانت الطبيعة المعلومة
جزئية بالذات لا بالعرض والامر بالعكس اعني انها موجودة بالعرض كلية بالذات
ولذلك متى لم يدر كها العقل مرجعه ما هي كلية غلط فيها وحكم عليها ما حكما
كاذبة فاذا وجد تلك الطبايع التي في الجزئيات من الموارد وغيرها كلية امكن ان
يحكم عليها حكما صادقا والا اختلطت عليه الطبايع والممكنة هو احد مفرده
الطبايع وايضا فان قول الفلاسفة الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان
انما يريدون انها موجودة بالفعل في الاذهان لا في الاعيان وليس يريدون انها
ليست موجودة اصلا في الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة
بالفعل ولو كانت غير موجودة اصلا لكانت كاذبة واذا كانت خارج الاذهان
موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فان هذه الجهة تشبه طبيعتها
طبيعة الممكن وصار لزم ان نغلط لانه تشبه الامكان بالكليات لكونها كالمعان
في الوجود الذي بالقوة ثم وضح ان الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس
وجودا اصلا فاتضح ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فاتضح هذه المغالطة
واحتج قال ابو حامد واما قولهم لو قدر عدم العقلاء او غفلتهم ما كان
الامكان ينعدم فمقبول ولو قدر عدمهم بل كانت القضايا الكلية وهي الاجناس
والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا قضية في العقول فذلك قولنا
في الامكان ولا فرق بين الطبيعتين وان زعموا انها باقية في علم الله تعالى فذلك
القول في الامكان والالزام واقع والمقصود اظهار تناقض كلامهم قلت
الذي يظهر من هذا القول سخافته وتناقضه وذلك ان اقتضاء الممكن لكونه امرا
على معدومتين احدهما انه بين ان الامكان منه ما هو في خارج النفس وكلا وجهي
معقول تلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج
النفس هو الممكنة تسمى طبيعة الكلي الذي في الذهن فليس له الطبيعة الجزئي ولا

يكون ص

الكلي

ولا الكلي او يكون طبيعة الجزئي هي طبيعة الكلي وهذا كله سخافات وكيف يمكن فان الكلي
لوجوده ما يجازه النفس قال ابو حامد واما العذر عن الامتناع فانه يضاف الى الله
الموصوف بالقدرة اذ يمتنع عليه هذه فليس كل محال كذلك فان وجود شريك لله تعالى محال
وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى استحالة الشريك انفراد الله
تعالى بذاته وتوحده واجب والانفراد مضاف اليه فنقول لهم ليس بواجب فان العالم
موجود معه فليس متفردا فان زعموا ان انفراده عن النظير واجب ونقيض الواجب
ممتنع وهو اضافة اليه قلنا معنى انفراد الله تعالى عن العالم ليس كانفراده عن النظير
فان انفراده عن النظير واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فيستحيلون
اضافة الامكان بهذه الحيلة كما تكلفوه فرد الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع
الى الوجوب ثم اضافة الانفراد اليه بسبب الوجود واما العذر عن السواد والبياض
فانه لا تعين له ولا ذات تنفرد ان عني بزيادة في الوجود ففيه وان عني بذلك
في العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته
قلت هذا كله كلام ساقط فانه لا شك ان قضايا العقل انما هي حكم له على
طبايع الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ولا ممتنع لكان
قضاء العقل بذلك كلا قضاء ولم يكن فرق بين العقل والوهم ووجود النظير
لله سبحانه يمتنع الوجود كما انه وجوده واجب الوجود في الوجود فلا معنى لتكثير الكلام
في هذه المسئلة قال ابو حامد العذر بالجهل بالنقوش المحدثة فان لها ذوات
مفردة واحكاما سابقة على الحدوث وليس ثم ما يضاف اليه وقولهم ان
المادة ممكنة لها ان يريدوا النقوش فهذه اضافات بعيدة فان اكتفتم بهذا
فلا يبعد ان يقال معنى امكان الحدوث ان القادر عليه يمكن في حقه ان يخترعها
فيكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطبعا فيه كاضافة النفس الى البدن
المنفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفعل
اذا لم يمكن انطباع والموضعين قلت سيريد انه لم يمكن ان وضعوا الامكان

بحروف النفس غير مطبع في المادة ان يكون الامكان في القابل كالامكان الذي
في الفاعل لان يصدر عنه الفصل فسموا الامكانان وذلك شيء شنيع وذلك
ان على هذا الوضع تاتي النفس كانها مدبر البدن من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا
يكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع بعد في المصنوع والجواب انه لا يمتنع ان
يوجد من الكمالات التي يؤتي بها في الميت ما يفارق محله مثل الملاح في السفينة
والصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كان البدن كالآلة للنفس فهو يفارقه
وليس الامكان الذي في الآلة كالامكان الذي في الفاعل بل توجد الآلة بالقابل
جميعا اعني الامكان الذي في المنفعل والامكان الذي في الفاعل ولذلك كانت
الآلات محركة ومحركة فمن جهة انها محركة يوجد فيها الامكان الذي في الفاعل ومن
جهة انها محركة يوجد فيها الامكان الذي في القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة
ان يوضع الامكان في القابل هو بعينه الامكان الذي في الفاعل وايضا الامكان
الذي في الفاعل عند الفلاسفة ليس حكما عقليا فقط بل حكم على شيء خارج النفس
فلا ينفعه للمعانة ان يشير احد الامكانين بالآخر وما شوا ابو حامد ان يرده
كلما انا يفيد شكوكا وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فضل الشرار السفطائيين
قال فان قيل فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات
بالاشكالات فلا يخلو ما اوردتموه من الاشكال فلنا المعارضة بينين
فساد الكلام لامحة ويخيل وجه الاشكال في تقرير المعارضة والمطالبة
ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكذيب مذهبهم والتنبيه على وجوه ادلتهم
بما تتبين تهافتهم ولا نتطرق للرد عن مذهب معين فلذلك لا يخرج عن قصد
الكتاب ولا يسقط القول في الادلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال
دعواهم في قدم العالم واما اثبات المذهب الحق فسنضع فيه كتابا بعد الفراغ
من هذا ان شاء الله ونسميه قواعد العقايد ونقتصر فيه بالاثبات كما اعتنينا
في هذا الكتاب بالهدم فلذلك اما مقابلات الاشكالات بالاشكالات فليس

يقتضي

يقتضي تقررا وانما يقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالا باشكال ولم يبن عنده
احد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله واكثر الاقاويل التي عارضهم بها
هذا الرجل هي شكوك يعرض عند ضرب اقاويلهم بعضها ببعض ولسنا نحتاج
منها بعضها ببعض وتلك معارضة غير تامة والمعارضة التامة انما هي التي تقتضي
ابطال مذهبهم في الامر نفسه لا بحسب قول القايل به مثل ان نزاع الخصوم
ان يدعوا ان الامكان حكم ذهني مثل دعواهم ذلك في الكلي فانه لو سلم صحة الشبه
بينهما لم يلزم من ذلك ابطال كون الامكان قضية مستندة الى الوجود وانما كان
يلزم عند احد الامرين اما ابطال كون الكلي في الذهن فقط واما كون الامكان في
الذهن فقط وقد كان واجبا عليه ان يبين تقرير الحق قبل ان يتدرب بما اوجب حيرة
الناظرين وتشكيكهم لا لأن يموت الناظر قبل ان يقف على ذلك الكتاب او يموت
هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل الينا بعد ولعله لم يؤلفه وقوله انه ليس
في هذا الكتاب بصره مذهب مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب
الاشعرية والظاهر من الكتب المنسوبة اليه انه راجح في العلوم الالهية الى مذهب المعتزلة
وفي انتهاء ذلك واضحها ثبوتا له كتابه المسمى بمشكاة الانوار

في ابطال مذهبهم في ابدية العالم والزمان والحركة قال ابو حامد

نسلم ان هذه المسئلة في الاولى فان العالم عندهم كما انه ازلي لا بداية لوجوده
فهو ابدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فناؤه ولا فساده بل لم يزل كذلك ولا يزال
ايضا كذلك وادلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية والاعتراض
كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون ان العالم معلول وعلة ازليته ابديته وذلك
المعلول مع العلة ويقولون اذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وعليه نجوا من الحدوث
وهو بعينه جار في نفي الانقطاع وهذا مسلكهم الاول ومسلكهم الثاني ان العالم
اذا عدم فليكن عدمه بعد وجوده فليكن له بعد فنفيه اثبات الزمان وهو مسلمهم
الثالث ان امكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على دوام

الامكان الان بهذا الدليل لا يقوى فانا نحيل ان يكون ازليا ونحيل ان يكون
ابديا لوا بقاه الله تعالى ابديا اذ ليس من ضرورة الحادث ان يكون اخر ومن
ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون لاول ولم يوجب ان يكون
للعالم لا محة اخر الا ابو الهذيل العلاف فانه قال كما يستحيل في الماضي دورات
لا نهاية لها كذلك في المستقبل فظ لا يدخل فرالوجود لاستلاحقها ولا متناوقا
فالماضي قد دخل كله في الوجود متلاصقا وان لم يكن متناوقا واذا سلمنا انا
لا نعقل بقاء العالم ابدا من حيث العقل بل نجوز انقطاعه وافناه فانا نوقف
الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول قلت اما
قوله انا لا يلزم من دليلهم الاول من ازلية العالم فما مضى يلزم عنه فيما يستقبل
فصحيح وذلك دليلهم الثاني واما قوله انه ليس يلزم في الدليل الثالث في المستقبل
مثل ما يلزم في الماضي على ما رايتم فانا نحيل ان يكون العالم ازليا فيما مضى و
نحيل ان يكون ازليا فيما يستقبل الا ابو الهذيل العلاف فانه يرى ان
كون العالم ازليا من الطرفين مع فلين كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم
لم يزال امكانه وان امكانه يحقق حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الامكان
كما يلحق الموجود الممكن اذا فرغ من الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الاعتراض
انه ليس له اول مع لهم ان الزمان ليس لهم له اول اذ ليس بهذا الامتداد شيئا
الا الزمان وليست عنده سماه دهرا لا معنى له واذا كان الزمان مفارقا للامكان
مفارقا للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا اول له واما قولهم ان كل ما وجد
في الماضي فله اول فمقتضاه باطل لانه لا اول لوجود في الماضي ازليا كما يوجد
في المستقبل واما تفريقهم في ذلك بين الاول وفعله فمدعوى كتاب البرهان
لكن وجود ما وقع في الماضي محاليس بازلي غير وجود ما وقع في الماضي من الازلي وذلك
ان ما يقع في الماضي من غير الازلي هو متناه من الطرفين اعني ان له ابتداء وا
واما ما وقع في الماضي من الازلي فليس له ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت العلاقة

وجود ها
لا يصغون لحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها انقضاء لانهم لا يصغون
في الماضي وجود الكاين الفاسد ومن سلم ذلك منهم فقد ناقض ولذلك كانت
هذه القضية صحيحة ان كل ما له ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيء لا ابتداء له ليس
له انقضاء فلا يصح الا لو انقلب الممكن ازليا لان كل ما له ابتداء فهو ممكن واما ان
شيء ممكن ان يقبل الفساد وتقبل الازلية شيء غير معروف وهو ما يجب ان يفحص
عنه وقد فحص عنه الاوايل فانوا الهذيل موافق الفلاسفة في ان كل محدث فاسد
واشد اثرا ما لاصل القول بالحدوث واما من فرق بين الماضي والمستقبل بان ما كان
في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود وانما يدخل
شيئا شيئا فكلام مموه وذلك ان ما في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان و
دخل في الزمان فالزمان مفصل عليه بطرفيه وكل وهو متناه ضرورة واما ما لم يدخل
في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي الا باشتراك الاسم بل هو مع الماضي
ممتد لا غير نهاية وليس له كل وانما الكل لا جزاءه وذلك ان الزمان ان لم يوجد له
مبدا اول حادث في الماضي لان كل مبدا حادث هو حاضر فكل حاضر قبله ماض
فكل فما يوجد مساوقا للزمان والزمان مساوقا له فقد يلزم ان يكون غير متناه والا
يدخل منه في الوجود الماضي الا اجزاءه التي يحيط الزمان منه بطرفيه كما لا يدخل في الوجود الذي
في الزمان في المقيعة الا الان ولا من الحركة الا الكون المتحرك على العظم الذي يتحرك
عليه في الان الذي هو سيال فانه كما ان الموجود الذي لم يزل فيما مضى سنا نقول
ان بعض منه وجوده قد دخل في الان في الوجود فانه لو كان ذلك لكان وجوده له
مبدا ولكان الزمان يحيط به من طرفيه تلك يقول فيما كان مع الزمان لا فيه فالوجود
الماضية انما دخل منها في الوجود الومي ما حصره منها الزمان واما التي هي مع الزمان فلم
تدخل بعد في الوجود كما لم يدخل في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا اذ كان لا يحصره الزمان
واذا تصور موجود ازلي افعاله غير متناهية عنه على مثال كل موجود ثم وجوده ان يكون
بهذه الصفة فانه ان كان ازليا ولم يدخل في الزمان الماضي فانه يلزم ضرورة الا يدخل

افعاله فى الزمان الماضى لانها لو دخلت لكانت متناهية وكان ذلك الموجود الازلى
لم يزل عادما بالفعل ومالم يزل عادما بالفعل فهو ضرورة ممتنع والايتى بالوجود الذى
لايزال وجوده فى الزمان ولا يجوز الزمان ان يكون افعاله كذلك لانه لافرق بين
وجود الموجود وافعاله فان كانت حركات الاجرام السماوية ومايلزم عنها افعالا
لموجود ازلى غير داخل وجوده فى الزمان الماضى فواجب ان يكون افعاله غير داخلة فى
الزمان الماضى فليس كل مايقول به انه لم يزل يجوز ان يقال فيه قد دخل فى الزمان
الماضى ولا انه قد انقضى لان مالا نهاية له مبدأ وليس له فان قولنا فيه لم يزل هو نفى
لدخوله فى الزمان الماضى ولان يكون له مبدأ والذى يصح انه قد دخل فى الزمان الما
يصح له مبدأ فهو يصادر على المطلوب فاذا لين يصح ان مالم يزل مع الوجود الازلى فقد
دخل فى الوجود الا ودخل الموجود الازلى فى الوجود بدخوله فى الزمان الماضى فاذا
قولنا كل ماضى فقد دخل فى الوجود يفهم منه معنيان احدهما ان كل ماذا دخل
الزمان الماضى فقد دخل فى الوجود وهو صحيح واما ماضى تقارنا للوجود الذى لم يزل
اى لاينفك عنه فليس يصح ان يقول قد دخل فى الوجود لان قولنا قد دخل فيه
ضد لقولنا انه متقارن للوجود الازلى ولافرق فى هذا بين الفعل والوجود انما من
سلم امكان وجود موجود لم يزل فيما مضى فقد ينبغى ان يسلم ان ههنا افعالا
لم تزل قبل فيما مضى وانه ليس يلزم ان يكون افعاله ولا بد قد دخلت فى الوجود كما ليس
يستلزم فى استمرار ذاته فيما مضى ان يكون قد دخل فى الوجود وهذا كما بين كما يترتب
وبهذا الموجود الاول يمكن ان يوجد افعال لم تزل ولا تزال ولو امتنع ذلك فى الفعل
لامتنع فى الموجود اذ كل موجود ففعله متقارن له فى الوجود وهو لاء القوم جعلوا امتناع
الفعل عليه ازليا ووجوده ازليا وذلك غاية الخطاء لكن اطلاق اسم الحدوث
على العالم كما اطلقه الشرع احق به من الاطلاق الارسطويه لان الفعل بما هو
فعل فهو محدث وانما يتصور القدم فيه لان هذا الاحداث والفعل المحدث
ليس له اول ولا آخر قلت ولذلك عسر على اهل الاسلام ان يسمى العالم قديما والله

قديم وهم لا يفهمون من القديم الا ما لا علة له وقد رايت بعض علماء الاسلام قد مال لهذا
قال ابو حامد وانما كلهم الا بما فهو جار لانهم يقولون اذا عدم العالم بعد امكان
وجوده اذ الممكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف لها فى فيفتقر كل حادث برعمهم الى
مادة سابقة وكل معدم يفتقر الى مادة يعدم عنه فالمواد والاصول لا يعدم وانما
تعدم الصور والاعراض الحالة فيها قلت اما اذا وضع تعاقب الصور دورا
على موضوع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل فليس يلزم عن
وضع ذلك محذور اما ان وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها او صور لا نهاية لها
فى النوع فمحذور وكذلك ان وضع ذلك من غير فاعل ازلى او من فاعل غير ازلى لانه ان
كانت بهذلك مواد لا نهاية لها وجدا لا نهاية لها بالفعل وذلك مستحيل والبعد
من ذلك ان يكون هذا التعاقب غير فاعلات محدثة ولذلك لا يصح على هذه الجهة
ان انسانا يكون ولا بد من انسان ان لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة واحدة حتى
يكون فساد بعض النفوس المتعاقبين مادة للتاخرين ووجود بعض المتعاقبين ايضا
يجرى مجرى الفاعل والآلة للتاخرين وذلك كله بالعرض لان كون هولاء
كالآلة للفاعل الذى لم يزل يكون انسانا بوساطة انسان ومن مادة انسان
وهذا كله اذا لم يفصل هذا التفصيل لم ينفك الناظر فى هذه الاشياء من شكوك
لا مخلص له منها فلعل الله ان يجعلك وليا ممن بلغ درجة العلا الذين
منتهى المتيقنين فى الجايز من افعاله والواجب الذى لا ينبغى وكلما ملت من هذا كله
فليس بين بينهما وجب ان يقضى عنه بغاية على الشروط التى بينها القدماء
واشترطوا فى القضى والا يدع ذلك ان يسع الانسان اقاويل المختلفين وكل شئ يقضى
عنه ان كان يجب ان يكون من اهل الحق قال ابو حامد والجواب عن الكل
ممكن وانما اوذ نا بهذه المسئلة لان لهم فيها دليلين آخرين الاول ما تمسك به جالينوس
اذ قال لو كانت الشمس مثلا يقبل الانعدام لظهر فيها ذبول فى مدة مديدة والاضداد
الوالية على مقدار امتداد الالف السنين لا تزال الا على هذا المقدار فلم يزل فى هذه

الاماد الطويلة دل انها لا تفسد الاعتراض عليه من وجوه الاول ان شكل هذا الدليل
ان قيل ان كانت الشمس تفسد فلابد ان يطلها ذبول لكن التالي محال فالمقدم
ح وهو قياس ليس عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير
صحيح مالم يضف اليه شرط اخر وهو ان يقال ان كانت تفسد فسادا ذبوليا فلابد
ان يذبل فطول المدة فهذه التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة شرط آخر وهو ان يقال
ان كانت تفسد فسادا ذبوليا فلابد ان يذبل فطول المدة او بين انه لا فساد
الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ولا يسلم لانه لا يفسد الشيء الا بالذبول
بل الذبول احد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشيء نفسه وهو على حال كماله
على ان الذي عاند به هذا القول فيما اوجبه وان اللزوم بين المقدم والتالي
غير صحيح وذلك ان الفساد ليس يلزم ان يتمثل اذا كان الفساد قد يقع للشيء قبل
الذبول واللزوم صحيح اذا وضع الفساد على المجرى الطبيعي ولم يوضع قسرا وسلم ايضا
ان للزم السماوي حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعي فهو يذبل
قبل ان يفسد ضرورة لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء بغير
برهان فلذلك كان قول جالينوس اقناعيا والاولى من هذا القول ان الشيء
لو كانت تفسد لفسدت اما الا الاسطقسات التي تركبت منها واما لا صورة
اخرى بان تخلع صورتها وتقبل صورة اخرى كما يوضع لصور البسايط بان تكون
بعضها من بعض اعني الاسطقسات الاربعة ولو فسدت لا الاسطقسات كلها
جزءا من عالم اخر لانه لا يصح ان يكون من الاسطقسات المصورة فيها لان هذه الا
هي جزء لا محالة لها بالاضافة اليها بل نسبة النقطة من الدائرة ولو خلعت
صورتها وقبلت صورة اخرى لكان بهذا جسم سادس مضاد لهذين هو لا كماء
ولا ارضا ولا ماء ولا هواء ولا نارا وذلك كله مستحيل واما قوله انها لم تذبل
فهو قول مشهور وهو دون الاوايل اليقينية وقد قيل من اين جبن هي بهذه
المقدمات في كتاب البرهان قال ابو حامد الثاني انه لو سلم لهذا فانه لا فساد

الا بالذبول فمن اين عرف المتكلمون بعدها الذبول واما اتفاقه الى الارصاد فمن لا
لا يعرف مقادير ها الا بالتقريب والشمس يقال انها كالارض مائة وستين
او ما يقرب لو نقص منها مقدار خلال مثلا كان لا يتبين للحس فلعلها في الذبول
الى الان وقد نقص منها مقدار الخلال او اكثر فالحس لا يقدر على ان يدرك
ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان الياقوت
والزمرد مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة
لم يكن نقصانها محسوسا فضلا لنسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد
لكنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة وهذا لا يظهر للحس فدل ان
دليلهم في غاية الفساد وقد اعرضنا عن ذكر ادلة كثيرة من هذا الجنس يستكثر
العقلاء ورودها الواحد ليكون عند ما مثالا لما تركناه واقتصرنا على الادلة
الاربعة التي كاد ان لا تكلف في حل شبههما كما سبق قلت لو كانت الشمس
تذبل وكان ما يتحلل منها في مدة الارصاد غير محسوس لعظم جرمها لكان
ما كان منها ذبوليا فانه من الاجرام له قدر محسوس وذلك ان ذبول كل
ذابل انما يكون بفساد اجزاء منه يتحلل ولابد فتلك الاجسام المتحللة من الذابل
ان تفنى بالكلية في العالم او تنتقل الى اجزاء اخر وايا ما كان ذلك كان يوجب في العالم
تغيرا ما اما في عدد اجزائه واما في كيفيتها ولو تغيرت كميات الاجرام لتغيرت
افعالها وانفعالاتها وخواصها الكوائن لتغير ما فيها من العالم فنقوم ان الا
ضمحلال على الاجرام السماوية مخل بالنظام الالهي الذي بهنا عند الفلاسفة
هذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان الرابع الثاني لهم في استحالة عدم العالم ان
قالوا ان العالم لا يعدم جوابه لانه لا يعقل سبب لذلك وما لا يكون بعدما
ثم انعدم فلابد ان يكون لسبب وذلك السبب لا يخ اما ان يكون بارادة القديم
وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا للعدم ثم صار مريدا فقد تغير او يؤدي للحال يكون ثم
القدم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال والمراد بتغير العدم لا الوجود

من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة تزل على استحالة
العدم ونزيد ههنا استكمالا لآخر اقوى من هذا وهو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل
من لم يكن فاعلا لم يصر فاعلا فان لم يتغير هو في نفسه فلا بد ان يصير فعله موجودا بعد
ان لم يكن موجودا فانه لو بقي كما كان قبل لم يكن له فعل والان ايضا لا فعل له
فاذا لم يفعل شيئا والعدم ليس بشيء فليكن فعلا واذا عدم العالم وتجدد له
فعل لم يكن فما ذلك الفعل اهو وجود العالم وهو ح اذا انقطع الوجود او فعله
عدم العالم وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلا فان اقل درجات الفعل ان يكون
موجودا وعدم العالم ليس شيئا موجودا حتى يقال هو الذي فعله الفاعل واوجده الموجد
ولاشتغال هذا زعموا افترق المتكلمون في التفصي عن هذا الى فرق وكل فرقة
افتضحت محالا علت ما حكاه عن الفلاسفة انهم يلزمون حصوصهم في هذا القول
بجواز عدم العالم ان يكون القديم وهو المحدث يلزم عنه فعل حادث وهو الاعدام
كما الزموهم في الحدوث فقد تم القول فيه عند القول في حدوث العالم وذلك
ان الشكوك الواقعة في ذلك الاحداث هي بعينها الواقعة في الاعدام فلا
معنى للاعادة القول في ذلك واما ما يخص هذا الموضع من ان كل من قال بحدوث
العالم يلزمه ان يكون فعل الفاعل قد يتعلق بالعدم حتى يكون الفاعل انما فعل
عدما وهو امر قد يشنع على جميع الفرق تسليمه فلجأ الى الاقاويل التي ذكرت عنهم بعد
وهذا امر يلزم ضرورة من قال ان الفاعل انما تعلق فعله بالايجاد مطلقا اعني
بايجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فاخرجه الفاعل من القوة الى الفعل
بل اخترعه اختراعا وذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير اخراج
ما هو بالقوة الى ان يصيره بالفعل فهو متعلق عندهم بموجود في الطرفين اما
في الايجاد فمنتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه واما في الاعدام
فمنتقل من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض ان يحدث عدمه واما من
لم يجعل فعل الفاعل بهذا النحو فانه يلزمه هذا الشك اعني ان يتعلق فعله بالعدم

بالطرفين جميعا اعني في الايجاد والاعدام اذ من لم يقدر المتكلمون ان يفضلوا
غرضهم وذلك انه نظر انه يلزمهم قايل هذا القول ان يفعل الفاعل عدما
وذلك انه اذا انتقل الشيء من الوجود الى العدم المحض فقد فعل عدما محضا على
القصد الاول كذا ذا انتقل الموجود بالفعل الى الوجود بالقوة وذلك ان حدوث
العدم يكون في هذا النقل امرا تابعا وهذا بعينه يلزمهم في الايجاد الا ان الغرض ورد
انه اذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة واذا كان ذلك كذلك فليس الايجاد شيئا
الا قلب عدم الشيء الى الوجود الا انه لما كان غاية هذه الحركة هي الايجاد كان لهم ان
يقولوا ان فعلا انما تعلق بالايجاد ولم يقدروا ان يقولوه في الاعدام اذ كانت
الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم ان يقولوا ان فعله ليس يتعلق
بابطال العدم وانما يتعلق بالايجاد فلزم عند ذلك بطلان العدم لكن يلزمهم
ضرورة ان يتعلق فعله بالعدم وذلك ان الموجود عندهم ليس الا
حال هو فيها معدوم بالطلاق وحال هو موجود فيها بالفعل فاما اذا كان
موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا اذا كان عدما فقد بقي احد
امرين اما الا يتعلق به فعل الفاعل واما ان يتعلق بالعدم فتنقلب عينه
الى الوجود فمن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يجوز انقلاب عين العدم وجودا
وانقلاب عين الوجود عدما وان يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل
واحد من هذين المتقابلين الى الثاني وذلك كله يحيل في غاية الاستحالة في
سايل المتقابلات فضلا عن العدم والوجود فهولاء القوم انما ادركوا من الفاعل
ما يدركه ذو البصر الضعيف من ظل الشيء بل الشيء حتى ظنوه بظل الشيء انه الشيء
فهذا كاف في الزامهم لمن لم يفهم من الايجاد اخراج الشيء من الوجود الذي بالقوة الى
الوجود الذي بالفعل وفي الاعدام عكس هذا وهو تغيره من الفعل الى القوة ومن
ههنا يظهر ان الامكان والمادة لازمان لكل حادث وانه ان وجد موجود قايم
بذاته فليس يمكن عليه العدم والحدوث واما ما حكاه ابو حامد عن الاشعرية من انهم

يجوز ان صدوث جوهر قايم بذاته ولا يجوزون عدمه فذهب في غاية الضعف لان
ما يلزم في الاعدام يلزم في الايجاد لكنه في الاعدام ابين ولذلك خطأ انهما يفرقان
في هذا المعنى ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الاعدام فقال
اما المعتزلة فانهم قالوا فعله الصادر عنه موجود وهو الفناء يخلقه لا في محل فيعدم
كل العالم دفعة واحدة ويعدم الفناء المطلق بنفسه حتى لا يحتاج لافناء اخر
تسلسل الى غير نهاية ولما ذكر هذا الجواب عنهم في الشك قال وهذا فاسد من
وجوه احدها ان الفنا ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجودا فلم
يعدم بنفسه من غير معدم ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق في ذات وحل فيه فهو
محال لان المحال يلاقي المحلول فيه فيجتمعان وان لم يخلق فاذا جاز اجتماعهما مع
ضد افلم يغنه وان خلقه لا في العالم ولا في محل فمنه ان يضاد وجوده وجود
العالم ثم فرق هذا المذهب شناعة اولى وهو ان الله تعالى لا يقدر على اعدام بعض
اجزاء هذا العالم دون بعض بل لا يقدر الا على اصابة فناء يعدم العالم
كله لانه اذا لم يكن في محل كان نسبته الى الكل على وتيرة واحدة قلت
هذا القول اسخف من ان يشتغل بالرد عليه لان الفناء والعدم اسمان مترادفان
فان لم يخلق عدما لم يخلق فناء، ولو قدرنا الفنا موجودا لكان اعقل مرتبة ان
يكون عرضا ووجود عرض في غير محل مستحيل وايضا فكيف يتصور ان يكون العدم
يفعل عدما وهذا كلام شبيه بقول البهشمية قال ابو حامد الفرقة الثالثة
الكرامية حيث قالوا ان فعل الاعدام والاعدام عبارة عن وجود كيفية في ذات الله
تعالى عن قولهم فيصير العالم بها معدوما وتلك الوجود عندهم بايجاد كيفية في ذاته فيصير
الوجود به موجودا وهذا ايضا فاسد اذ فيه كون القديم محلا للحوادث ثم رجوع
عن المعقول انه لا يعقل عن الايجاد الا وجود منسوب الى الارادة والقدرة فاثبات
شيء او سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا الاعدام
قلت اما الكرامية فيرون ان ههنا ثلثة اشياء، فاعل وفعل وهو الذي يسمونه

الايجاد او مفعول وهو الذي يتعلق به الفعل وذلك يرون ان ههنا معدوما وفعلا
يسمى اعداما وشيئا معدوما ويرون ان الفعل هو شيء قايم بذات الفاعل وليس
يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال في الفاعل ان يكون محدثا لان هذا من
النسبة والاضافة وحدوث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثا وانما الحوادث
التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض
الى السواد ولكنه قولهم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هي اضافة
موجودة بين الفاعل والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت
الى المفعول سميت انفعالا لكنه الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم الا ان يكون القديم
يفعل محدثا ولا ان يكون القديم ليس بقديم كما ظنت الاشعرية لكنه الذي يلزمهم
ان يكون هنالك سبب اقدم من القديم وذلك ان الفاعل اذا دام بفعل ثم
فعل من غير ان يتقضي في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول
فهو بين انه قد حدث وقوف الفعل صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل
حادث فله محدث فيلزم ان يكون قبل السبب الاول سبب وهذا ذلك الى غير نهاية
وقد تقدم ذلك قال ابو حامد الفرقة الثالثة الاشعرية ان قالوا ان الاعراض
فانها تفنى بانفسها ولا يتصور بقاؤها اذ لو تصور بقاؤها لم يتصور فناؤها لهذا المعنى
واما الجواهر فلئن بقيت باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زايد على وجودها فاذا دام الله
تعالى البقاء لها انعدم الجوهر بعدم المبقى وهذا ايضا فاسد لما فيه من مشاركة المحسوس
في ان السواد لا يبقى والبياض كذلك وانه متجدد الوجود في كل حالة والعقل
سواء فيه هذا كما يسوا فيه قول القايل ان الجسم متجدد الوجود في كل حالة والعقل
القاضي يأبى القاضي بان الشخص الذي على راس الانسان في يومنا هذا هو الشخص الذي كان
بالامس لاشك بعضي ايضا بذلك في سواد الشخص ثم فيه اشكال آخر وهو ان
الباقي اذا بقي ببقاء فيلزم ان يتصف صفات الله تعالى ببقاء وذلك انها كما يكون
باقيا ببقاء فيحتاج الى بقاء آخر ويتسلسل الامر الى غير نهاية قلت هذا القول

في غاية السقوط وان كان حقا قال به كثير من القدماء فان الموجودات في
دايم وتقاد الا تنتهي الى المحالات التي يلزم وكيف يوجد موجود يفني بنفسه فيفني
الوجود بفنائه فانه ان كان يفني بنفسه فسيوجد بنفسه وان كان ذلك
لزم ان يكون الشيء الذي به صار موجودا ته بعينه كان فانيا وذلك هو ذلك
ان الوجود ضد الفناء وليس يمكن ان يوجد الضدان لشيء من جهة واحدة ولذلك
ما كان موجودا محضا لم يتصور عليه فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضي
عدمه فسيكون موجودا معدوما وهو ان واحد وذلك مستحيل وايضا فان كانت
الموجودات انما يبقى بعضها باقيا في نفسها فهل عدمها انتفاء لها من جهة ما هي
موجودة او معدومة ويجب ان يكون لها ذلك من جهة انها معدومة فقد يبقى ان
يكون البقاء لها من جهة ما هي موجودة فاذا كل موجود يلزم ان يكون باقيا من
جهة ما هو موجود والعدم امر طارئ عليه فما الحاجة ليت شعري ان بقي الموجودات
بقاء وهذا الكلام شبيه بالفساد الذي يكون في العقل ولعل عن هذه الفرقة
فاستحالة قولهم ايمن مران كتاب الى معانزة قال ابو حامد الفرقة الرابعة
طايفة من الاشعرية قالوا ان الاعراض يفني بانفسها واما الجواهر فانها تبقى
بالا خلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى
جسم ليس بمتحرك ولا ساكن فيعدم وكان فرقي الاشعرية مالا الى ان الاعدام
ليس بفعل انما هو كف عن الفعل للعالم بعقلا كون العدم فعلا قال الفلاسفة
واذا بطلت هذه الطرق كلها لم يبق وجه للعقول كجواز اعدام العالم هذا القول ان
العالم حادث فانه مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة انعدامها
بطرق يقرب مما ذكرنا وما جلد فعندهم ان كل قايم بنفسه لانه محل لا يتصور انعدامه
بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا واذا قيل لهم حادا على الماء على النار انعدم الماء
قالوا لم ينعدم ولكنه انقلب كجاز انهم ماء فالمادة الاولى وهي الهيولى باقية والهواء
وهي المادة التي كانت لصورة الماء وانما جعلت الهيولى صورة المائية وليت

صورة

صورة الهوائية واذا اصاب الهواء برد كثف وانقلب ماء لان مادة تجردت
بل المادة مشتركة بين العناصر وانما يتبدل عليها صور
الاعراض لا يبقى زمانين وان وجود في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر فهو لا يعقل
ما في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت الجواهر شرطا في وجود الاعراض
ان يوجد الاعراض دون جواهر يقوم بها فرض الاعراض شرطا في وجود الجواهر
يوجب ان تكون الجواهر شرطا في وجود انفسها وهو ان يكون الشيء شرطا في وجود
نفسه وايضا فكيف يكون شرطا وهي لا يبقى زمانين وذلك ان الان الذي
يكون نهاية العدم الموجود هنا وحد الوجود الجزء الموجود هناك فكان يجب ان يفسد
في ذلك الان الجوهر فان ذلك الان ليس فيه شيء من اجزاء المعدوم ولا شيء من اجزاء
الموجود وذلك انه لو كان فيه جزء من الشيء المعدوم لما كان نهاية له وذلك لو
كان فيه جزء من الشيء الموجود وباطل ان يكمل ما لا يبقى زمانين شرطا في بقاء
وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين اخرى بالبقاء من الذي
لا يبقى زمانين لان الذي لا يبقى زمانين وجوده في الان وهو السيال والذي
يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السيال شرطا في وجود الثابت
او كيف يكون ما هو باقيا بالنوع شرطا في بقاء ما هو باق بالشخص هذا كله بذمان
وينبغي ان يعلم ان من يرى بفضح هيولى للشيئين الكائنين انه يلزمه ان يكون
الموجود بسيطا فلا يمكن فيه عدم لان البسيط لا تغير ولا انقلب جوهره الى جواهر اخر
ولذلك يقول ابو اوط لو كان الانسان من شيء واحد لما كان ما لم يزل
لما كان يفسد ويتغير وذلك كان يلزم الا يكون بل كان يكون موجودا لم يزل
ولا يزال واما ما حكاه من ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحدوث والفساد
في النفس لا معنى له قال ابو حامد مجيبا للفلاسفة والجواب ان ما ذكرتموه
من الاقسام وان امكن ان يذب عن كل واحد ويتبين ابطاله على اصلكم لا يستقيم
لاشتمال اصولكم على ما هو مرضيه وكنا لا نطول به ونقتصر على اصل واحد فنقول

٢ قولهم ان الله على
لا يبقى زمانين

يلزم منه كونه صادرا او معقولا ان يكون بالذات واو لا او الفرق بين الفلاسفة وبين
منكر وقوع العدم ان الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم اصلا وانما ينكرون وقوعه اولا
وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة اولا وبالذات
وانما وقوع العدم عندهم تابعا لفعل الفاعل في الوجود وهو الذي يلزم منه قال ان العالم
سيعدم الى لا موجود اصلا قال ابو حامد فان قيل هذا انما يلزم على مذهب من يجوز
عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي طرأ وعندنا لا يعدم الشيء الموجود وانما نعني
بانعدام الاعراض طريان اضدادها التي هي موجودات للطريان العدم المجرد الذي
ليس بشيء فان ما ليس بشيء كيف يوصف بالطريان فاذا ابيض الشعر فالطارئ
هو البياض فقط وهو موجود ولا يقال الطارئ عدم السواد قلت هذا جواب
عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون العدم طارئا وواقعا عن الفاعل لكن لا
بالقصد الاول كما يلزم من وضع ان الشيء ينتقل الى العدم المحض بل العدم
عندهم طارئ عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التي هي ضده ولذلك
كانت معاندة ابي حامد لهذا القول معاندة صحيحة قال ابو حامد وهذا
فاسد من وجهين احدهما ان طريان البياض هل يتضمن عدم السواد ام لا فان
قالوا لا فقد كابروا العقول وان قالوا نعم فالمتضمن عين المتضمن او غيره
فان قالوا هو عينه كان متناقضا اذ الشيء لا يتضمن نفسه وان قالوا غيره
فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا لا قلنا فهم عرفتم انه متضمن والحكم عليه
بكونه متضمنا اعتراف بكونه معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول هو
عدم السواد قديم او حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف
بالحدوث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل
طريان البياض لو قيل السواد معدوم لكان كذبا وبعده اذا قيل انه معدوم
كان صادقا فهو طارئ لا محالة فهذا الطارئ معقول فيجب ان يكون لا قادر
معقول ويجب ان لا قادر يكون بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل

لم ينكرون على من يقول الايجاد والاعدام بارادة الله تبارك وتعالى فاذا اراد الله ايجاد
واذا اراد اعدم وهو معنى كونه تعالى قادرا على الكمال وهو في حكم ذلك لا يتغير
وانما يتغير الفعل واما قولكم ان الفاعل لا بد وان يصدر منه فعل فما الصادر منه
قلنا الصادر منه تجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه فان قلتم
انه ليس بشيء فكيف صدر عنه قلنا وهو ليس بشيء فكيف وقع وليس معنى صدوره منه
الا ان ما وقع مضاف الى قدرته فاذا وقع عقل وقوعه فكيف لا يتعقل اضافته
الى القدرة قلت هذا كله قول سفسطائي خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع
عدم الشيء عند افساد المفسد له لكنه لا بان المفسد له تعلق فعله بعدمه بما هو عدم
وانما تعلق فعله بعدمه من الوجود الذي بالفعل الى الوجود الذي بالقوة فتبعه وقوع
العدم وصيرورته فعل هذه الجهة ينسب العدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع العدم اثر فعل
الفاعل في الموجود ان يكون الفاعل فاعلا له اولا وبالذات فهو لما سلم له فمن هذا
القول انه يقع العدم ولا اثر لفعل المفسد في الفساد لزم ان يقع العدم بالذات
واولا من فعله وذلك لا يمكن فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو عدم اصلا
اولا وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة لما كونت ولا عدمت
الا لو تعلق فعل الفاعل اولا وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل بالعدم
بالعرض وثانيا وذلك بتعلق المفعول من الوجود الذي بالفعل الى وجود آخر فيلحق عن
هذا الفعل العدم مثل تغيير النار الى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وهكذا هو الامر عند
الفلاسفة في الوجود والعدم قال ابو حامد وما الفرق بينكم وبين من ينكر
طريان العدم اصلا على الاعراض والصور ويقول العدم ليس بشيء فكيف يطرأ او
يوصف بالطريان والتجدد ولا شك ان العدم يتصور طريانه على الاعراض والصور
والموصوف بالطريان معقول وقوله سمى شيئا او لم يسم واضافة ذلك الواقع
المعقول الى قدرة القادر ايضا معقول قلت طريان العدم على هذه الصفة
صحيح وهو الذي نصفه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض وليس

بالعدم المطلق ولا يعدم شيئا ما لانه ليس يقدر القادر ان يصير الموجود معدوما ولا
الوجود
وبالعكس اى يقلب بين الوجود الى عين العدم وكل من لا يضع مادة فلا يفك
عن هذا الشك اعنى انه يلزمه ان يتعلق فعل الفاعل بالعدم اولا وبالذات
وهذا كله بين فلا معنى للاكثار فيه ولهذا قالت الحكماء ان المبادى للامور الكائنة
الفاسدة اثنان بالذات وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو
العدم لانه شرط فى حدوث الحادث اعنى ان يتقدمه فاذا وجد الحادث
ارتفع العدم واذا فقد وقع العدم الوجه الثانى من الاعتراض ما يعدم
عندهم لا يعدمه فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون
عندهم تقابل الملكة والعدم اى تقابل الوجود والعدم لا تقابل وجود وجود
ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن هو ضدها بل هو عدم
محض وتلك الصفات التى هى من قبيل الاشكال كانطباع اشباح المحسوسات
فى الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صور المعقولات فى النفس فانها
يرجع الى استحالة وجود شئ اوائل هذه واذا عدم كان معناه زوال الوجود
من غير استعقاب ضده فرقوا لها عبارة عن عدم محض قد طرأ فادرك العقل
وقوع هذا الطارى وما عقل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيئا عقل ان نسبته
الى قدرة القادر فمتى من هذا الذى فهمنا تصور وقوع حادث بارادة قديمة
لم يفترق الحال ان يكون الواقع الحادث عدما او وجودا قلت بل يفترق
اشد الافتراق اذا وضع العدم صادرا عن الفاعل كصدور الوجود عنه
واما اذا وضع الوجود اولا والعدم ثانيا اى وضع حادثا عن الفاعل بتوسط
ضرب من الوجود عنه وهو تصيره الوجود الذى بالفعل الى القوة بابطال الفعل
الذى هو الملكة فى المحل فهو صحيح ولا يمتنع عند الفلاسفة من هذه الجهة ان يعدم
العالم بان ينقل الى صورة اخرى لان العدم يكون ههنا تابعا وبالعرض
وانما الذى يمتنع عندهم ان يعدم الشئ الا لا موجودا اصلا لانه لو كان ذلك

تلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم اولا وبالذات فهذا القول كله اضافى
بالعرض على انه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا بانتفائه واكثر الاقاويل
التى تضمنها هذا الكتاب هى من هذا القبيل ولذلك كان احق الاشياء بهذا الكتاب
كتاب المطلق او تهافت ابى حامد لا تهافت الفلاسفة وكان احق الاسماء
بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهافت عن الاقاويل

فى بيان تلبيسهم بقولهم ان الله تعالى فاعل وصانع ان العالم صنعته
وفعله وبيان ان ذلك مجاز اعندهم وليس بحقيقة القوله والعالم مركب
من مختلفات فليف يصدر عنه الفعل قلت قولنا ما الذى هو الفاعل فهو
انه ولا بد وان يكون مريدا مختارا عالما بما يريده حتى يكون فاعلا بما يريده فكلام
غير معروف بنفسه وبد غير يعرف به فى فاعل العالم الا لوقام عليه برهان
اوضح نقل حكم الشاهد فيه الى الغايب وذلك انا نشاهد الاشياء الفاعله
المؤثرة صنفين صنف لا يفعل الا شيئا واحدا فقط وذلك بالآلات
مثل الحرارة يفعل حرارة والبرودة تفعل برودة وهذه هى التى يسميها الفلاسفة
فاعلات بالطبع والصنف الثانى اشياء لها ان تفعل الشئ فى وقت
وتفعل ضده فى وقت اخر وهذه هى التى تسميها مريدة ومختارة وهذه انما تفعل
عن علم ورويه والفاعل الاول سبحانه منزه عن الوصف بواحد من هذين الفعلين
على الجهة التى يوصف بها الكاين الفاسد عند الفلاسفة وذلك ان المختار والمريد
هو الذى ينفصل المراد والله سبحانه لا ينفصل شئ بريد والمختار هو الذى يختار
احد الافضلين لنفسه والله لا يعوزه حالة فاضلة والمريد هو الذى اذا حصل
المراد كفت ارادته وبالجملة فالارادة هى انتقال وتغير والله سبحانه منزه
عن الانتقال والتغير ولذلك هو اكثر تنزيها عن الفعل الطبيعى لان فعل الشئ الطبيع
هو مقهور فى جوهره وليس مقهورا فى جوهر المريد ولكنه مريد تام وايضا فان الفعل الطبيعى ليس
يكون من علم الله والله تعالى قد تبين ان فعله صادر عن علم فالجهة التى بها صار الله

فاعلا ليس بينا في هذا الموضع اذ كان لا يطرد لارادته في الشاهد فكيف يقال
انه لا يفهم من الفاعل الا ما يفعل عن رؤية واختيار وبحمل هذا الحد له
في الشاهد والغايب والفلاسفة لا يعترفون بالمراد بهذا الحد فلا يفهم اذا نفوا هذا
الحد من الفاعل الاول ان ينفوا عنه الفعل هذا بين بنفسه وقايل هذا ابو
لا الفلاسفة فان الملبس هو الذي يقصد الغلط للحق واذا اخطا في الحق فلبس
يقال فيه انه ملبس اصلا ولا فرق بين من يقول ان الله مريد بارادة لا تشبه
ارادة البشر وبين من يقول ان عالم يعلم بعلم لا يشبه علم البشر وانه كما لا يدرك
كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية ارادته قال ابو حامد ويتحقق كل واحد من
هذه الوجوه الثلاثة مع حالهم في رفعه اما الاول فنقول الفاعل عبارة عن مصدر
الفعل مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندكم ان العالم
من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله دفعه لزوم
الظل من الشخص والنور من الشمس المقولة فان كل ذلك صادر عنه وفي
ملت حاصل هذا القول امران احدهما انه لا يعد في الاسباب الفاعلة
الا من فعل برؤية واختيار فان فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الاسباب
الفاعلة والثاني ان الجهة التي بها يرون ان العالم صادر عن الله هي مثل
لزوم الظل للشخص والضيا، للشمس والهوى الى اسفل للحجر وهذا ليس يسمى
فعلا لان الفعل غير منفصل من الفاعل ملت وهذا كله كذب وذلك
ان الفلاسفة يرون ان الاسباب اربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية
وان الفاعل هو الذي يخرج غيره من القوة الى الفعل والعدم الى الوجود وان
هذا الاخراج ربما كان عن روية واختيار وربما كان بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص
يفعله لظله فاعلا الا مجازا لانه غير منفصل عنه والفاعل ينفصل عن المفعول
باتفاق وهم يعتقدون ان الباري سبحانه منفصل عن العالم فليس هو عندهم
من هذا الجنس ولا هو ايضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لانه ذو الاختيار

ولا غير

ولا غير في الاختيار بل هو فاعل بهذه الاسباب مخرج الكل من العدم الى الوجود
وحافظ على وجه اتم واشرف مما يوجد في الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شيء من هذا
الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم وغير ضرورة داعيه اليه لا
من ذاته ولا شيء من خارج بل لكمال فضل وجوده وهو ضرورة مريد مختار في
مراتب المريدين المختارين اذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد وهذا
هو بعض كلام الحكيم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة ان
قوما قالوا كيف ابدع الله العالم لا من شيء وفعله شيئا من لا شيء فلنا في جواب
ذلك ان الفاعل لما لم يخل من ان يكون قوته كنحو قدرتنا وقدرته كنحو ارادته وارادته
كنحو حكمته او يكون القوة اضعف من القدرة والقدرة اضعف من الارادة
والارادة اضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى اضعف من بعض فالعلة
الاولى لا تخلو بين بينها وبيننا فرق وقد رأينا النقص كما رأينا وهذا قبيح جدا
او يكون كل واحد من هذه القوى في غاية التمام حتى اراد وقدر وشا وقدر قوى وكلها في غاية
الحكمة فقد وجد بعض ما يشا، كما شا من لا شيء وانما تعجب من هذا النقص الذي
فينا وقال كل ما في هذا العالم فانما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى ولولا
تلك القوة التي للاشيا، لم تنبت طرفة عين ملت الموجود المركب ضربان بحسب
التركيب فمعنى زايد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل
وجود المادة مع الصورة وهذا النحو من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم
وجودها على التركيب بل التركيب هو علة الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان
الاول سبحانه علة تركيب اجزاء العالم التي وجودها في التركيب فهو علة وجوده
ولا بد وكل من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له هكذا ينبغي ان يفهم الامر على من
القوم ان صح عند الناظر منهم قال ابو حامد كما يقول الفلاسفة فان قيل كل
موجود ليس بواجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فما الذي ذلك معقولا وشيء
سببه فاعلا ولا بالجملة كان السبب فاعلا بالطبع اما بالارادة كما انكم لا تنابون ان كان

فاعلا بالة او بغير الة الم قوله كقولنا فعل وما فعل قلت حاصل هذا الكلام
جوابان احدهما ان كل ما كان واجبا بغيره فهو مفعول للواجب بذاته وهذا الجواب
معترضا لان الواجب بغيره ليس يلزم ان يكون الذى به وجب وجوده فاعلا الا
ان يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة الى الفعل واما الجواب الثانى
وهو ان اسم الفاعل كالمبنى لما يفعل باختيار ولما يفعل بالطبع فهو كلام صحيح
ويدل عليه ما عدد به اسم الفاعل لكن هذا الكلام يوهم ان الفلاسفة لا يردون
انه مريد وهذه التسمية غير معروفة بينهما اعنى ان كل موجود اما ان يكون واجب
الوجود بذاته او موجودا بغيره قال ابو حامد راد على الفلاسفة قلنا هذه التسمية
فاسدة فانا لسنا نسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلا ولا كل سبب بفعول ولو
كان هذا ملاحا ان يقال ان المجاد لا فعل له واما الفعل للحيوان وهذا من
الكلمات المشهورة الصادقة قلت اما قوله انه ليس يسمى كل سبب فاعلا فحق
واما احتجاجه على ذلك بان المجاد لا يسمى فاعلا فكذب لان المجاد اذا نفى عنه الفعل
فانما ينفى عنه الفعل الذى يكون عن العقل والارادة ولا الفعل المطلق
اذ يكون لبعض الموجودات الحادثة المجادات يخرج اشباحها من القوة الى الفعل
مثل النار التى تقلب كل رطب ويبس نارا او نحو شبلها وذلك بان يخرجها
من الشئ الذى هى فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد
لقبول فعل النار فليس النار فاعلة فيه شبلها ويسمى مخرجون ان يكون النار فاعلة
وستاتى هذه المسئلة واضحة فلا شك احد ان فى ابدان الحيوان قوى طبيعية
تغير الغذاء وجواهر المعدتين وبالجملة يدبر بدن الحيوان تدبيرا لو تممناه مرتضيا لملك
الحيوان كما يقول جالينوس ولهذا التدبير نسميه حيا وبعدم هذا القوى فيه نسمى
ميتا ثم قال فان سمى المجاد فاعلا فبستعارة كما يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز
قلت اما اذا سمى فاعلا يريد به انه يفعل فعل المريد فهو مجاز كما انه اذا قيل ابنى يطلب
فانه مريد واما اذا اريد به انه يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام

ثم قال واما قولكم ان قولنا فعل علم ينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة غير مسلم
وهو كقول القايل قولنا اراد عام ينقسم الى مريد مع العلم بالمراد والى مضر يريد ولا يعلم
ما يريد وهو فاسد اذ الارادة تقتضى العلم بالضرورة قلت اما قولهم ان الفاعل
ينقسم الى مريد والى غير مريد فحق ويدل عليه صر الفاعل واما تشبيههم اياه بقسمة الارادة
الى ما يكون بعلم وبغير علم فباطل لان الفعل بالارادة يوجد فى صدره العالم فكانت
القسمة هذا واما قسمة الفعل فليس ينقسم العلم اذ قد يخرج من العدم الى الوجود
غيره من لا علم له وهذا بين ولذلك قال العلماء فى قوله تعالى حجارا يريد ان ينقض
انه استعارة ثم قال واما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس ينقض للاول
فليس كذلك فانه ينقض له من حيث الحقيقة ولكنه لا يسبق الى الفهم التناقض
ولاشتهار نعوت الطبع عنه لانه يبقى مجازا فانه لما ان كان سببا بوجه ما والفاعل
ايضا سبب سمى فاعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو مكرر على التحقيق كقوله
اراد وهو عالم بالارادة قلت هذا الكلام لا يشك احد فى خطائه فان ما اخرج
غيره من العدم الى الوجود اى فعل فيه شيئا لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه
بغيره بل هو فاعل بالحقيقة لكون صر الفاعل منطبقا عليه وقسمة الفاعل الى ما
يفعل بطبعه والى ما يفعل باختياره ليس بقسمة اسم مشترك واعنى قسمة جنس
ولكان هذا كان قول القايل الفاعل فاعلان فاعل بالطبع وفاعل بالارادة
قسمة صحيحة اذ المخرج من القوة الى الفعل غير منقسم الى هذين القسمين قال ابو حامد
الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم ينتقض
عن قولنا فعل بالارادة وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازا كقول القايل
تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر فى التقلب مجازا والكلام
فى تحريك الراس وباليد مجازا اذ يقال قال برأسه اى نعم لم يستقبح ان يقال
قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه نفى احتمال المجاز فهذه مزلة القدم
فلنبينه لحل الاكراع هؤلاء الاغبيا قلت هذه مزلة ممن يتعلم ان

باني قبل هذا التشبيه الباطل والعلة الكاذبة في كون النفوس مستغنية لقسمة
الفعل لما الطبع والى الارادة فان احدا لا يقول نظر بعينه ونظر عينه وغير عينه وهو
يقصد ان هذا قسمة للنظر وانما يقول نظر بعينه تقرير للنظر الحقيقي وتبعد الى
مزان يفهم منه النظر المجازي ولكنه تقرير العقل انه اذا فهم من مراده انه المعنى
الحقيقي من اول الامر ان تقييده النظر بالعين فربما من ان يكون هذا واما
اذا قال فعل بطبعه وفعل باختياره فلا يكاد يختلف احد من العقلا ان هذه قسمة
للفعل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله نظر بعينه لكان قوله فعل بطبعه مجازا
والفاعل بالطبع اثبت فعلا في المشهور من الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع
لا يخل بفعله وهو يفعل دايما والفاعل بالارادة ليكن ولذلك طعنوهم ان يعكسوا
عليهم فيقولون ان قوله فعل بطبعه هو مثل قوله نظر بعينه وقوله فعل بارادته مجازا
سيما على مذهب الاشعرية الذين يرون ان الانسان ليس له اكتساب ولا له فعل
مؤثر في الموجودات فان كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا فمن اين ليت شعري
قيل ان ربكم الفاعل الحقيقي في الغايب هو ان يكون عن علم وارادة قال ابو حامد
مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لم تسمية الفاعل انما توقف من اللغة الى قوله فان
قلتم لما ذلك كله مجاز كنتم متمكنين فيه من غير مستند قلت حاصل هذا القول
هو احتجاج مشهور وهو ان الوجب يسمى من توشر في الشيء وان لم يكن له اختيار
فاعلا حقيقيا لا مجازا فنوجواب جدلي ولا يعتبر في الجواب قال ابو حامد مجيبا
لهم والجواب ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة
والدليل عليه ان لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين احدهما اراده والاخر
غير اراده لاضاف العقل الفعل الى الاراده بكذلك اللغة فان من القى
انسانا في نار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان
صدق قائله لما قوله لم يكن صادقا ولا فاعلا الا مجازا قلت هذا الجواب هو من افعال
البطالين الذين يتعقلون من تغليط لما تغليط وابو حامد اعظم مقاما من هذا

ولكن

ولكن لعل اهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب لينفق عند فرقته الطبيعية بانه يرى رأي الحكماء
وذلك ان الفعل ليس ينسب احد الى الآلة وانما ينسبه الى المحرك الاول والذي قتل بالنار
هو الفاعل بالحقيقة والنار هي آلة القتل ومن احرقه النار من غير ان يكون للانسان
في ذلك اختيار ليس يقول احد انه احرقته النار مجازا فوجه التغليط في هذا انه اصبح بما
مركبا على ما هو بسيط ومقود غير مركب وهو من مواضع السفطائين مثل من يقول ان الرجل
انه ابيض الاسنان فانه ابيض باطلاق والفلاسفة لا يقولون ان الله ليس مريدا ما طلاق
لانه فاعل عالم وعند علم وفاعل افضل الفاعلين المتقابلين مع ان كليهما محكم وانما
يقولون انه ليس مريدا بالارادة الانسانية قال ابو حامد مجاوبا الفلاسفة
فان قيل لم لم تعنوا بكون الله تعالى فاعلا انه سبب لوجود كل موجود سواه وان العالم قد
يبد ولا وجود الباري تعالى لما تصور وجود العالم الا قوله فلا مشاحة في الاسم بعد ظهور
المعنى قلت حاصله تسليم القول لطعنهم ان الله تعالى ليس هو فاعلا وانما هو سبب
من الاسباب التي لا تتم الشيء الا به وهو جواب ردي لانه يلزم الفلاسفة من ان يكون
الاول مبدا على طريق الصورة لكل ما عداه من حيثه ما النفس مبدا الجسد وهذا ليس يقوله احد
منهم ثم قال ابو حامد مجيبا لهم قلنا غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا وضعيا
وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد فهمتم حقيقة معنى الفعل
لما قوله ومقصود هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبيس فقط قلت اما هذا القول
فلازم للفلاسفة لو كانوا يقولون ما قولهم اياه وذلك اشيء فهم على هذا الوضع ان لا يكون
فاعل لا بالطبع ولا بالارادة ولا شيء هو فاعل بغير هذين النحوين فليس ما قاله كشفا
عن تلبيسهم وانما السؤال ان نبين لله الفلاسفة ما ليس من قولهم قال ابو حامد
الوجه الثاني في ابطال كون العالم فعلا لله سبحانه على اصلهم لشرط في الفعل وهو
ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل
اخراج الشيء من العدم الى الوجود بايجاده وذلك لا يتصور في القديم اذ الموجود لا يمكن
ايجاده فاذا شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم عندهم قديم فكيف يكون فعلا لله تعالى

قلت اما ان كان العالم قديما بذاته وموجودا لا من حيث هو متولد لان كل حركة تولفه من اجزاء حادثة فليس له فاعلا اصلا واما ان كان قديما بمعنى انه في حدوث دايم وانه ليس لحدوثه اول ولا منتهى فان الذى افاد الحدوث الدايم اعنى باسم الاحدث من الذى افاد الاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به اولى من اسم القدم وانما كمت القدماء الحكماء العالم قديما لحفظا من الحدث الذى هو من شئ وفى زمان وبعد العدم ثم فارقك جميعا عنه الفلاسفة فان قيل متى الحادث موجود بعد عدم فلبحث على ان الفاعل اذا احدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد او العدم المجرد او كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق العدم السابق اذ لا تاثير للفاعل فى العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق به اصلا وان العدم فى كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة فبقى انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وانه لا نسبة له اليه الا الوجود فان دام الوجود دايما دامت النسبة دايمة واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه افضل وادوم تاثيرا الا انه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال فبقى ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه موجود بعد عدم والعدم لم يتعلق به فان حصل سبق العدم وصف للوجود وقيل للمتعلق به وجود مخصوص وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال لكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وللاضع جانح فان هذا الوجود لا يتصور مجردة من فاعله الا والعدم سابق عليه فسبق العدم ليس بفعل الفاعل وكونه مسبوق العدم ليس بفعل الفاعل فلا يتعلق له به فان اشتراطه فى كونه فعلا اشتراط ما لا تاثير للفاعل فيه محال قلت هذا القول هو من جواب ابن سينا فى هذه المسئلة من العلاسفه وهو قول ساقط فانه اسقط من اصله ما يقتضيه التقسيم الحاضر وذلك انه قال ان فعل الفاعل لا يخلو ان يتعلق من الحادث بالوجود او بالعدم السابق له من حيث هو معدوم او بكليهما جميعا ومحال ان يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستحيل ان

يتعلق

يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستحيل ان يتعلق بكليهما فقد بقى انه انما يتعلق بالوجود والاحداث ليس شيئا غير تعلق الفعل بالوجود اعنى ان فعل الفاعل انما هو ايجاد فاستوى فى ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود الغير مسبوق بعدم ووجه الغلط فى هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا فى حال العدم وهو الوجود الذى بالقوه ولا يتعلق بالوجود الذى بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذى لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذى لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى الايجاد لانه موجد والوجود الذى يقارنه عدم لا يوجد الا فى حال حدوث الحدث فكذلك لا ينفك من هذا الشك الا ان نزيل ان العالم لم يزل يقترن بوجود عدم ولا يزال بعد يقترن كما حال فى وجود الحركة وذلك انها دايما يحتاج الى المحرك والمحققون من الفلاسفه يعتقدون ان هذه هى حال العالم الاعلى مع البارى سبحانه تفضلا منه دون العالم العلوى ولهذا تفارق المخلوقات المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقترن بها عدم يحتاج من اجله الفاعل بها ليستمر وجودها قالت الوجامد واما قولكم ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستانف له وجود بعد عدم فصحيح وان عنيتم به انه فى حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد بينا انه لا يكون موجودا الا فى حال كونه موجدا الا فى حال كونه معدوما فانه انما يكون الشئ موجودا اذا كان الفاعل له موجدا ولا يكون الفاعل موجدا فى حال العدم بل فى حال وجود الشئ منه والايجاد يقارن لكون الفاعل موجدا او كون المفعول موجدا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد قلت وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذا الايجاد الا لموجد ان كان المراد بالايجاد النسبة التى بها يكون الفاعل موجدا والمفعول موجدا قالوا ولهذا قضينا بان العالم فعل الله ازلى ابدى وما من حال الا وهو تعالى فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فاذا دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لانكا تخيلتموه من ان البارى تعالى

لو قدر عدمه لبقي العالم اذ فلنتم انه كالبناء البناء فانه سيعدم ويبقى البناء فان بقي
البناء ليس هو البناء بل هو بالهيئة الممكنة تركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا
لم يصح ما انتشكل الحادث الفاعل فيه قلت ولعل العالم بهذه الصفة و
بالجملة فلا يصح هذا القول وهو ان يكون الايجاد من الفاعل الموجد يتعلق بالموجود
من جهة ما هو موجود بالفعل الذي ليس فيه نقص اصلا ولا قوة من القوى الا ان
يتوهم ان جوهر الموجود هو في كونه موجدا فان الموجد المفعول لا يكون موجدا الا
بموجد فاعل فان كان كونه موجدا عن موجد امرا زايدا على جوهره لم يلزم ان يتعلل
الوجود اذا بطلت هذه النسبة التي بين الموجد الفاعل والموجد المفعول وان
لم يكن امرا زايدا بل كان جوهره في الاضافة اعني في كونه موجدا صح ما يقوله ابن سينا
وهذا لا يصح في العالم لان العالم ليس موجدا في باب الاضافة وانما هو موجود في
الجوهر والاضافة عارضة له ولعل هذا الذي قال ابن سينا هو صحيح في صور الاجرام
السماوية مع ما يدركه من التصور المفارقة للمواد فان الفلاسفة يزعمون ذلك
لانه قد تبين ان ههنا صورا مفارقة للمواد وجودها هو تصورها وان العلم انما هو
المعلوم ههنا من قبل ان المعلوم هو في مادة قال ابو حامد مجيبا للفلاسفة
والجواب ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق
ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا
وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وفرق من العدم
الى الوجود فان نفي منه معنى الحدوث لم يبقى كونه فعلا ولا تعلقه بالفاعل
وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وليس من فعل الفاعل وجعل
الجاعل فهو لك ولكنه شرط في كون وجود فعل الفاعل اعني كونه مسبوقا بالعدم
فالوجود الذي ليس مسبوقا بالعدم بل هو دايم لا يصح ان يكون فعلا للفاعل وليس
كل ما يشترط في كون الفعل فعلا يتبغي ان يكون بفعل الفاعل فان ذات
الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من آثار الفاعل

ولكنه لا يعقل فعل الا من موجود فكان وجود الفاعل شرطا وارادته وقدرته وعلمه
ليكون فاعلا وان لم يكن من آثار الفاعل قلت هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل
انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي يلقوه الى الوجود الذي
بالفعل هي التي ليس بحدوثنا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة غير المحرك
وليس ما كان شرطا في فعل الفاعل يلزم اذا ما يتعلق به فعل الفاعل ان يتعلق بضده
كما الزم ابن سينا لكنه الفلاسفة تزعم ان من الموجودات ما فضوله الجوهرية في الحركة
كالرياح وغير ذلك واما السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها
في الحركة واذا كان ذلك فهي في حدوث دايم لم يزل ولا يزال وعلى هذا فكما ان
الموجود الازلي الباقي بالوجود من الغير ازلا كذلك ما كان محدوثه ازليا اولا بالمادة
مما حدوثه في وقت ما ولو لا كون العالم بهذه الصفة اعني ان جوهره في الحركة لم يحتج
العالم بعد وجوده الى البارئ سبحانه كما لا يحتاج البيت الى وجود البناء بعد تمامه والفراغ
منه الا لو كان العالم من باب الاضافة كما رام ابن سينا ان يبينه في القول المتقدم
وقد قلنا كنا ان ما رام من ذلك هو صادق على صور الاجرام السماوية وان كان
هذا هكذا فالعالم مفتقر الى حضور الفاعل له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل حينئذ
جميعا اعني لكون جوهر العالم كائنا في الحركة وكونه صورته التي بها قوامه ووجوده من
طبيعة المضاف لا من طبيعة الكيف اعني الهيئات والملكات المعدودة في
باب الكيف فان كل ما كانت صورته داخلة في هذا الجنس ومعدودة فيه فهو اذا
وجد وفرغ وجوده منع عن الفاعل فهذا كله كل نكتة هذا الاشتباه وبزعمك الميزة
التي تنشاء للناس بين هذه الاقاويل المتضادة قال ابو حامد مجيبا عن
فان ان اعترفتم بجواز كون الفعل مع قدم الفاعل غير متاخر عنه يلزم منه ان يكون
الفعل حادثا ان كان الفعل حادثا او قديما ان كان قديما وان شرطتم ان يتاخر
الفعل عن الفاعل بازمان فهو محال اذ من حرك اليد في قدح ما تحرك الماء مع حركة
اليد لا قبلها ولا بعدها اذ لو تحرك بعدها لكانت اليد مع الماء تحركه في حين واحد ولو

وهو فعل من حيث انه حادث ثم قال محيي عن الفلاسفة فان قيل فان اعترفتم
بان نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة ثم سلمتم
تصور الدوام في نسبة العلة نحن لا نعني بكون العالم فعلا الا كونه معلولا دايم النسبة
لله تعالى فان لم تسموا هذا فعلا فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعاني قلنا والغرض
من هذه المسئلة الا بيان انكم تحكمون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى عندكم
ليس فاعلا تحقيقا ولا العالم فعله تحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز عندكم لا تحقيق
له وقد ظهر هذا فلتثبت هذا القول يضع فيه ان الفلاسفة قد سلموا له انهم انما
يعنون بان الله فاعل بانه علة له فقط فان العلة مع المعلول وهذا انصراف
منهم عن قولهم الاول لان المعلول انما يلزم من العلة التي هي له علة على طريق
الصورة او على طريق الغاية واما المعلول فليس يلزم من العلة التي هي علة فاعلة
بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول فكان ابا حامد كالوكيل الذي يقول
على موكله بما لم يأذن له فيه بل الفلاسفة يرون ان العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال
اي لم يزل مخرجا له من العدم الى الوجود ولا يزال مخرجا وقد كانت هذه المسئلة
قديما دارت بين آل ارسطاطاليس وآل افلاطون وذلك ان افلاطون
كان قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك في انه ان يضع للعالم صانعا فاعلا
واما ارسطاطاليس فلما وضع انه قديم شك عليه اصحاب افلاطون بمثل هذا الشك
وقالوا انه لا يصح ان للعالم صانعا فاعلا فجاء اصحاب ارسطو ان يجيبوا عنه بما جوابه
يقتضي ان ارسطو ايضا يرى انه للعالم صانعا وفاعلا وهذا اسئ على الحقيقة في موضعه
والاصل فيه هو ان الحركة عندهم في الاجرام السماوية بها يتقوم وجودها فمعطي الحركة
هو فاعل الحركة حقيقة واذا كانت الاجرام السماوية لا تتم وجودها الا بالحركة
فمعطي الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وايضا تبين عندهم انه معطي الوجدانية
التي بها صار العالم واحدا ومعطي الوجدانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب
وهو معطي وجود الاجزاء التي وقع منها التركيب لان التركيب موقوف لها على ما تبين

قولك قبلها لا تفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معها معلولها وفعل من حيتها ان
اليد قديمة في الماء تحركه كانت حركة الماء ايضا دايمة وهي مع دوامها معلولة ومفعولة
ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم لله تعالى قلت اما في الحركة
مع المحرك فصحيح واما في الموجود الساكن مع الموجد له او في ما ليس شانه ان يكون
او يتوهم ان زمن موجودا بهذه الصفة فغير صحيح فليكن بهذه النسبة انما وجدت
بين الفاعل والعالم من حيثية ما هو متحرك واما ان كل موجود يلزم ان يكون
فعله مقارن لوجوده فصحيح الا ان يعرض للموجود امر خارج عن الطبع او عارض من
العوارض وسواء كان الفعل طبيعيا او ارادي ا فاطن كيف وضعت الاشعرية
موجودا قديما وسفوا عليه الفعل في وجوده القديم ثم اجاؤوه عليه حتى كان وجوده
القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هوس و
غلط قال ابو حامد محيي عن الفلاسفة في القول المتقدم قلنا لا كمل ان يكون
الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثة عن عدم فجاز
ان يكون فعلا ثم سواء كان متاخرا عن ذات الفاعل او مقارنا له وانما كمل
الفعل القديم قديما فان ما ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز موجود لا حقيقة له
واما المعلول مع العلة فجاز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العلم
القديم علة لكون العديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا ومعلول
العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازا بل ما يسمى فعلا فشرطه ان يكون حادثا عن
عدم فان تجوز متجوز بتسمية القديم الدايم الوجود فعلا لغيره كان متجوزا في الاستعارة
وقولكم لو قدرنا حركة الماء مع الاصبع قديمة دايمة لم يخرج حركة الماء عن كونها فعلا
تلبيس لان الاصبع لا فعل له وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المريد ولو قدر قديما
لكانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء من الحركة فحادث عن عدم
فبهذا الاعتبار كان فعلا واما حركة الماء فقد لا يقول انه منه فعله بل هو من فعل
الله تعالى على اي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث الا انه دايم الحدوث

وهذه هي حالة المبدأ الاول سبحانه مع العالم كله واما قولهم ان الفعل حادث فصحيح
لانه محركة وانما معنى القدم فيه انه لا اول له ولا اخر ولذلك ليس يعنون بقولهم
ان العالم قديم انه متقدم بأشياء قديمة لكونها محركة وهذا هو الذي يلزم تفهيمه الآخرين
عسر عليهم ان يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم ولذلك كان اسم الحدوث
الزمني احق به من اسم القدم قال ابو حامد الوجه الثالث في استحالة كون
العالم فعلا لله تعالى على اصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم
قالوا لا يصدر من الواحد الا شيء واحد والمبدأ واحد من كل وجه والعالم مركب من
مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا لله تعالى بموجب اصلهم قلت اما اذا سلم
هذا الاصل والتزم فيسير الجواب عنه لكنه شيء لم يقله الا المتأخرة من فلاسفة الاسلام
ثم قال جميا عن الفلاسفة فان قيل العالم بجملته ليس صادرا من الله تعالى بغير
واسطة بل الصادر منه موجود واحد وهو اول المخلوقات وهو عقل محمد وهي
جوهر قايم منفرد غير متحيز يعرف نفسه ويعرف مبداه ويعبر عنه في لسان الشرع
بالملك ثم منه يصدر الثالث ومنه الثالث رابع وكثرة الموجود ذات بالتوسط
فان اختلاف الموجود وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما انها بالفعل
بقوة الشهوة خلاف ما بالفعل بقوة الغضب واما ان يكون باختلاف المواد
كما ان الحمى تبيض الثوب المغسول وتسود وجه الانسان وتذيب بعض
الجواهر وتصلب بعضها واما الاختلاف الآلات كالنفخ الواحد ينشر بالنشار
ويحرر بالقدوم وينقب بالثقب واما ان يكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل
فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فكثرة الفعل وهذه الاقسام كلها منتفية
في المبدأ الاول اذ ليس في ذاته اختلاف ولا اثنينية ولا كثرة كما سياتي في
ادلة التوحيد ولا تام اختلاف مواد فان الكلام في المعلول الاول الذي هو العالم
الاول فما هو صادر عنه الاول ولا تام اختلاف آلة اذ لا موجود من الله تعالى
في رتبته فالكلام في صدور الآلة الاولى فلم يبق الا ان يكون الكثرة في العالم

صادر من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق قلت حاصل هذا الكلام ان الاول
اذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه الا واحد وانما تختلف فعل الفاعل ويكثر اما
من قبل المواد ولا مواد معه او من قبل الآلة ولا آلة معه فلم يبق الا ان يكون من
قبل التوسط بان يصدر عنه اولا واحد وعنه ذلك الواحد واحد وعن ذلك الواحد و
فيوجد الكثرة ثم قال رادا عليهم فلنا فيلزم منه هذا الا يكون في العالم شيء واحد مركب
من افراد بل يكون الموجودات كلها احادا وكل واحد معلول لواحد فوقه وعلة لآخر تحته
الى ان ينتهي الى معلول لا معلول له كما ينتهي في جهة التصعد الى علة لا علة لها وليس كذلك
فان اعظم عندهم من صهوة ويصوله وقد صار باحتجاجهم شيئا واحدا والانسان مركب
من جسم ونفس وليس وجودا واحدا بهما من الآخر بل وجودهما جميعا من علة اخرى والفلك
عندهم كذلك فانهم جرم ذو نفس لم يحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما
من علة سواهما فكيف وجدت هذه المركبات من علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر
من الواحد الا واحد او من علة مركبة فتبوجه السؤال في تلك العلة الا ان يرتقي ما
لا مركب وبسيط فان المبدأ بسيط وفي الآخر تركيب لا يتصور ذلك الا بالالتقاء
وحيث يقع الالتقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قلت هذا الام
لهم اذا وضعوا الفاعل الاول كالفاعل البسيط الذي في الشاهد اغنى ان يكون
الموجودات كلها بسيطة لكنه هذا كلها انما يلزم من جعل هذا الطلب تماما وقوف جميع
الموجودات واما من قسم الموجود الى الموجود المفارق والموجود الهيولاني المحسوس
فانه جعل المبادي التي يرتقي اليها الموجود المحسوس غير المبادي التي يرتقي اليها
الموجود المعقول فجعل مبادي الموجودات المحسوسة المادة والصورة وجعل
بعضها لبعض فاعلات الى ان يرتقي الى الجرم السماوي وجعل الجواهر المعقولة
يرتقي الى مبدا اول هو لها مبدا على جهة نسبة الصورة ونسبة الغاية ونسبة الفاعل
وذلك كله مبين في كتبهم فان المقدمة مشتركة فلنبين ثم منهم هذه الشكوك
وهذا هو مذهب ارسطو وهذه القضية القايلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد

ل
بالصور

صادر

ى قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يخصون غير المبدأ الاول للعالم با
لفيض
الزمانى وهم يطبقونه الفيض البرهانى فاستقر راى الجميع منهم على ان المبدأ واحد فقط
وان الواحد كيف الا يصدر عنه الا واحد فلما استقر عندهم بهذان الاصلان
طلبوا من اين جاءت الكثرة وذلك بعد ان بطل عندهم الراى الاقدم من
هذا وهو ان المبادى الاول اثنان احدهما للخير والاخر للشر وذلك انه لا يمكن
عندهم ان يكون مبادى الاضداد واحدة وراوا ان المتضادة العامة التى تعم
جميع الاضداد هى الخير والشر فظنوا انه يجب ان يكون المبادى اثنين فلما تامل
القدماء الموجودات وراوا انها كلها نوع غاية واحدة وهو النظام الموجود
فى العالم كالنظام الموجود فى العسكر من قبل قايد العسكر والنظام الموجود فى
المدن من قبل مدبر المدن اعتقدوا ان العالم يجب ان يكون بهذه الصفة
وهذا هو معنى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعتقدوا ان المكان
وجود الخير فى كل موجود ان الشر حادث بالعرض مثل العقوبات التى
بعضها مدبر والمدن الفاضلون فانها سرور وضعت من اجل الخير
لا على القصد الاول وذلك انها من الخيرات غير ليس يمكن ان توجد
الا ان يشتوا بها شر كالحال فى وجود الانسان الذى هو مركب من نفس ناطقة
ونفس بهيمية فكان الحكمة اقتضت عندهم ان يوجد الخير الكثير وان كان الشر
شر يسير لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير انزه من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير
فلما تقرر باجزه عندهم ان المبدأ الاول يجب ان يكون واحدا وقع هذا الشك فى الواحد
جاوا فيه باجوبة ثلاثة فبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى وهو
انكساغورس واله وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الالات
وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل المتوسطات واول من وضع هذا
افلاطون وهو اقنعها راى لان السوال ياتى فى الجوابين الاخرين وهو من اين
جاءت كثرة المواد وكثرة الالات فمن اعترف بهذه المقدمة فالشك فيه

بينهم والكلام فى الوجه الذى منه جاءت الكثرة عن الواحد لازم له ايضا فمن اعترف ان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد واما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو ان الواحد الاول صدر عنه
صدورا اولا جميع الموجودات المتغايرة بالكلام فى هذا الوجه مع اهل هذا الزمان
انما هو فى هذه المقدمة واما ما اعترض به ابو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو انه
اذا كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك الا كثرة بسيطة
كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان بهذا كثرة بهاتين الجهتين كثرة
امور بسيطة وهى الموجودات البسيطة التى ليست فى هيولى وان هذه بعضها اسباب
لبعض ويرتقى كلها الى سبب واحد هو منه فيضها وهو اول فى ذلك الجنس وان
كثرة الاجرام السماوية انما جاءت من كثرة هذه المبادى وان الكثرة التى دون
الاجرام السماوية فليس يلزم منها شئ من هذا الشك فالاجرام السماوية هو كثرة اولا من المحركين
لها الذين ليس هم فى مادة اصلا وصورا اعنى الاجرام السماوية مستفادة من اولئك
المحركين وصورها دون الاجرام السماوية مستفادة من الاجرام السماوية وبعضها من بعض
سواء كانت صور الاجسام البسايط التى فى المادة الاولى الغير كائنة ولا فاسدة
او صور الاجسام مركبة من الاجسام البسيطة وان التركيب فى هذه هو من قبل الاجرام
السماوية نزاعوا اعتقادهم فى النظام الذى فيها واما الاشياء التى حركتهم اعنى
الفلاسفة لهذا الاعتقاد فليس يمكن ان يبين فيها اذ كان مبنوه على اصول ومقدمات
كثيرة تبين فى صناعة كثيرة وبصناعة كثيرة بعضها مرتب على بعض واما الفلاسفة من
اهل الاسلام كابى نصر وابن سينا فانهم تسلموا لخصومهم ان الفاعل فى الغائب
كالفاعل فى الشاهد وان الفاعل الواحد لا يكون منه الا مفعول واحد وكان
الاول عندهم واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم
الامر ان لم يقبلوا الاول هو محرك الاكرة اليومية بل قالوا ان الاول هو موجود بسيط
صدر عنه محرك الفلك الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك
الفلك الثانى الذى تحت الاعظم اذ كان هذا المحرك مركبا من فعل من الاول وما يفعل

انما جاءت من قبل الهيولى والصورة
او الاجرام السماوية ٣٥

من ذاته وهذا خطاء على اصولهم لان العاقل والمعقول يوحش واحد فالعقل
الانسان فضلا عن العقول المفارقة وبهذا كله يبين بلزم قول ارسطوفان
الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر عنه فصل واحد ليس يقال مع
الاول الا باشتراك الاسم وذلك ان الفاعل الاول الذى فى الغايب
فاعل مطلق والذى فى الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه
الا فصل مطلق والفصل المطلق ليس يكفى لمفعول دون مفعول وبهذا
استدل ارسطاطاليس على ان الفاعل للمعقولات الانسانية عقل مبرء
عن المادة اعنى مركونه يعقل كل شئ وكذلك يستدل على العقل المنفعل
انه لا كاين ولا فاسد غير قبل انه يقبل كل شئ والجواب فى هذا على مذهب
الحكيم ان الاشياء التى لا يصح وجودها الا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط
المادة مع الصورة وارتباط اجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فان وجودها
تابع لارتباطها واذا كان ذلك كذلك فمعطى الارتباط هو معطى الوجود واذا كان
كل مرتبط انما يرتبط لمعنى فيه واحد والواحد الذى به يرتبط انما يلزم عن واحد
بوجه قايم بذاته واجب ان يكون ههنا واحد مفرد قايم بذاته وواجب ان يكون
هذا الواحد انما يعطى منى واحدا بذاته وهذه الوحدة يتنوع على الموجودات حسب
طبايعها ويحصل عن تلك الوحدة والمعطاة فى موجود موجود وجود ذلك الموجود
ويرتقى كلها الى الوحدة الاولى كالحصيل الوارة التى فى موجود موجود من الاشياء الحارة
عن الطار الاول الذى هو النار ويرتقى اليها ونبدا جمع الاسطوخس من الوجود المحسوس
والوجود المعقول وقال ان العالم واحد صدر عن واحد وان الواحد هو سبب
الوحدة من جهته وسبب الكثرة من جهته ولما لم يكن من قبله وقف على هذا الموضع
هذا المعنى لم يفصحه كثير مما جاء بعده كما ذكرنا واذا كان ذلك كذلك فبين ان ههنا
موجودا واحدا يفيض عنه فوق واحدة بها يوجد جميع الموجودات والا نهاية كثرة
فاذا عن الواحد بما هو واحد واجب ان يوجد الكثرة او لصدر او كيف ما شئت

ما نقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظنه من قال ان الواحد يصدر عنه
واحد فافطن لهذا الغلط ما اكثره على الحكماء فعليك ان تتبين جوابهم هذا الجهل
بان ام لا اعنى فى كتب القدماء ولا فى كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا اند
القوم فى العلم الالهى حتى صار طبيعيا قال ابو حامد يجب على الفلاسفة
ان قيل اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ما هى
فى محل كالاعراض والصور والهيولى فى محل وهذه تنقسم الى ما هى محل لغيرها
كالاجسام والهيولى بمحل كالموجودات التى هى جواهر قايمة بانفسها وهى
تنقسم الى ما تؤثر فى الاجسام ونسميها نفوسا والى ما لا تؤثر فى الاجسام بل فى
النفوس ونسميها عقولا مجردة فاما الموجودات التى تحل فى المحل كالاعراض
فهى حادثة ولما على حادثة وتنتهى الى مبدا يوجد حادث من وجه دايم من وجه وهى
الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام فى الاصول القايمة بانفسها
لا فى محل وهى ثلاثة اقسام اجسام وهى اخسها وعقول مجردة وهى التى لا
تعلق لها بالاجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالتطبع فيها وهى اشرفها ونفوس
وهى اوسطها فانه يتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التاثير والفعل فيها
فهى متوسطة فى الشرف فانها تاثر عن العقول وتؤثر فى الاجسام ثم الاجسام
عشرة تسعة منها سموات والعاشرة المادة التى هى حشو تحت فلك القمر
والسموات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب فى الوجود كما ذكره
وهو ان المبدا الاول فاض عنه وجوده العقل الاول وهو موجود قايم بنفسه
ليس بجسم ولا منطبع فى جسم يوقف نفسه ويوقف مبداه وقد سميناه العقل الاول
ولا مشاحة فى الاسماء بعد ان علمنا او عقلنا او ما اريد ويلزم عن وجوده ثلثة امور
عقل ونفس الفلك الاقصى وهى السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى
ثم ان عن العقل الثانى عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرم ثم ان
عن العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه وان عن العقل الرابع

عقل هيولى ونفس فلك المشترى وهو بهكذا حتى انتهى الى العقل الذى ام
من عقل ونفس فلك القمر وهو العقل العاشر وهو الاخير هو الذى يسمى
العقل الفعال وثم ام حتى فلك القمر وهى المادة القابلة للكون والفساد
من العقل الفعال وطبايع الافلاك ثم ان المواد يمتزج بسبب حركات الافلاك
والكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان
ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل لما غير نهاية لان هذه العقول مختلفة بالا
فماهيات واحد لا يلزم الا يخرج منه ان العقول بعد المبدا الاول عشرة
والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادى الشريفة بعد الاول تسعة عشر وحصل
ان لكل عقل من العقول الاول ثلثة اشياء عقل ونفس فلك
وهو فلابد وان يكون فى مبدأ تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة فى المعلول
الاول الا من وجه واحد وهو انه يعقل مبدأه ويعقل نفسه وهو باعتبار
ذاته ممكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلثة مختلفة
فالاشرف من المعلولات الثلثة ينبغى ان ينسب الى الاكرم من هذه المعانى
فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبدأه ويصدر منه نفس الفلك
من حيث انه يعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث انه ممكن الوجود
بذاته فحق ان يقال هذا التثليث من اين حصل فى المعلول الاول
ومبداه واحد فنقول لم يصدر من المبدأ الاول الا واحد وهو ذات هذا
هذا العقل الذى به يعقل نفسه وانه ضرورة لان جهة المبدأ ان عقل
المبدأ وهو فى ذاته ممكن الوجود وليس له الامكان من المبدأ الاول بل
هو لذاته ونحن لا نبعد ان توجد من الواحد واحد ويلزم ذلك المعلول
الواحد لاجل جهة المبدأ امور ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل بسببه
كثرة ويصير بذلك مبدأ الوجود الكثرة فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتئم المركب
بالبسيط اذ لابد من البقاء ولا يمكن الا كذلك فهو الذى يجب له الحكم به هذا

هو القول

هو القول فى تفهيم مذهبهم قلت هذا كله يحوض على الفلاسفة من ان سينا
وابى نصر وغيره ومذهب القوم القديم هو ان ههنا مبادى هى الاجرام السماوية
ومبادى الاجرام السموية موجودات مفارقة للمواد هى المحركة للاجرام السماوية
والاجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والاشتياق
لامرها ايا ها بالحركة والفهم عنها وانما خلقت من اجل الحركة وذلك انه صح انهاص
ان المبادى التى تحرك الاجرام السموية هى مفارقة للمواد وانها ليست اجساما
لم يبق وجه به تحرك الاجسام ما هذا شانه الا من جهة ان المحرك امر ما محركه ولابد
لزم عندهم ان يكون الاجسام السماوية جثة ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها
المحركة لها على جهة الامر لها وقد تقرر انه لا فرق بين العلم والمعلوم ان المعلوم
فى مادة والعلم ليس فى مادة وذلك فى كتاب النفس فاذا وجدت موجودا
ليست فى مادة وجب ان يكون جوهرا عالما او عقلا او كيف شئت ان تسميها
وصح عندهم ان هذه المبادى مفارقة للمواد من قبل انها التى افادت الاجرام
السماوية المحركة الدائمة التى لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل ما يفيد
حركة دائمة بهذه الصفة فانه ليس جسما ولا قوة فى جسم وان الجسم السماوى انما
استفاد البقاء من قبل المفارقات وصح عندهم ان هذه المبادى المفارقة
وجودها مرتبط بمبدأ اول فيها ولولا ذلك لم يمكنا نظام موجود فاقاويلهم مسطورة
فى ذلك فينبغى لمن اراد معرفة الحق ان يقف عليها من عنده وما يظهر ايضا من كون
جميع الافلاك تتحرك الحركة اليومية مع انها تتحرك بهذه الحركات التى تخصها
صح عندهم ان الامر بهذه الحركة هو المبدأ الاول وهو الله سبحانه وتعالى وانه
امر سايرالمبادى ان يامر سايرالافلاك بسايرالحركات وان بهذا الامر
قامت السموات والارض كما ان يامر الملك الاول فى المدينة قامت جميع الامور
الصادرة من حصل له الملك ولاته امر من الامور من المدينة لجميع من فيها
من اصناف الناس كما قال سبحانه واوحى فى كل سماء امرها فهذا التكليف والطاعة

هي الاصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الانسان لكونه حيوانا
ناطقا واما حكاه ابن سينا من ضرورة المبادي بعضها من بعض فهو شئ لا يعرفه
القوم وانما الذي عندهم ان لها من المبدا الاول مقامات معلومة لا يتم لها
وجود الا بذلك المقام منه كما قال سبحانه وما منا الا له مقام معلوم وان
الارتباط الذي بينها هو الذي اوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها
عن المبدا الاول وانه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق
في ذلك الوجود الا هذا المعنى فقط وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد
وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو
تخيلت امرا له مامورون كثيرون واولئك المامورون لهم مامورون آخرون ولا
وجود للمامورين الا في قبول الامر وطاعة الامر ولا وجود لمن دون المامورين
الا المامورين لوجب ان يكون الامر الاول هو الذي اعطى جميع الموجودات
المعنى الذي به صارت موجودة فانه ان كان شئ وجوده فوق انه مامور فلا وجود له
الا مر قبل الامر الاول وهذا المعنى هو الذي سر الفلاسفة انه عبرت عنه
الشرايع بالخلق والاختراع والتكليف فهذا هو الترتيب نعليم يمكن ان يفهم
به مذهب هؤلاء القوم من غير ان تلحق بذلك الشغفة التي تلحق من سمع مذاهب
القوم على التفصيل الذي ذكره ابو حامد ههنا وهذا كله يزعمون انه قد بين
في كتبهم على الشروط التي ذكروها فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون او فساده
وليس يفهم من مذهب ارسطو غير هذا او لا من مذهب افلاطون وهو منتهى
ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد يمكن الانسان ان يقف
على هذه المعاني من اقاويل عرض لها ان كانت مشهورة مع انها معقولة
وذلك ان ما شانه هذا الشان من التعليم فهو لذيذ محبوب عند الجميع واخذ
المقدمات التي يظهر منها هذا المعنى هو ان الانسان اذا تامل ما يبهنا ظهر
له ان الاشياء التي تسمى حية عالمة هي الاشياء المحركة من ذاتها بحركات محدودة

نحو اغراض تتولد منها افعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان فعل فاعلا يصدر عن
حي عالم فاذا حصل لهذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنها
افعال محدودة منتظمة فهو حيوان عالم واضاف الى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو
ان السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات
التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات تولد
اصل ثالث لا شك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة فاما ان حركاتها
يلزم عنها افعال محدودة بها قوام ما بهنا وحفظ من الحيوان والنبات والجماد ذلك
معروف بنفسه عند التامل فانه لو لا قرب الشمس وبعدها في فلكها المايل لم يكن
بهنا فصول اربعة ولو لم يكن بهنا فصول اربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا
جرى الكون على نظام في كون الاسطقسات بعضها من بعض على السواء ويتحفظ
لها الوجود مثال ذلك انه اذا بعدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء في جهة
الشمال فكانت الامطار وكثر كون الاسطقس المائي وكثر في جهة الجنوب
تولد الاسطقس الهوائي وفي الصيف بالعكس من اذا جاءت الشمس وقربت
كمت رؤسنا وهذه الافعال التي تلحق للشمس من قبل القرب والبعد الذي
لها دايما من وجود موجود من المكان الواحد بعينه يلحق للقمر ولجميع الكواكب فان
لكلها افلاكا مايلة بها تفعل فصولا اربعة في حركاتها الدورية وانظم من هذه
كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة لليل
والنهار وقد نبه الكتاب العزيز على الغاية بالانسان لتسخير جميع السموات
له في غير ما اية مثل قوله سبحانه سخر لكم الليل والنهار الاية فاذا تامل الانسان
هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتفننة عن حركات الكواكب ورای
الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة ومن جهات
محدودة وكانها افعال محدودة وحركات متضادة علم ان هذه الافعال المحدودة
انما هي موجودات مدركة حية ذوات اختيار وارادة ويزيده اقناعا في ذلك

اذ يرى ان كثيرا من الاجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الاجساد التي بهنا تعلم
الحياة بالجملة على صغر اجرامها وخساسة اقدارها وقصر اعمارها واظلام اجسادها
وان الجود الالهي افاض عليها الحيوة والادراك التي بها وبرت ذاتها وحفظت
وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية احرى ان يكون حية مدركة من هذه الاجسام
لعظم اجسامها وشرف وجودها وكثرة امورها كما قال سبحانه لخلق السموات والارض
اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون وكما نصه اذا اعتبر تدبيرها للاجسام
الحية التي بهنا علم على القطع انها حية فان الحي لا يدبره الا حي اكمل حياة منه
فاذا تامل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر
الى اهل ثالث وهو ان عالمها ما بهنا هي غير محتاجة اليها في وجودها علم انها
ماموره بهذه الحركات ومسخرة لما دونها من الحيوانات والنبات والجمادات
وان الامر لها غيرها وهو تجسيم ضرورة لانه لو كان جسما لكان واحدا بهنا وكل واحد
منها مسخر لما دونها من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج الى خدمته في وجوده وانه
لو لا كان هذا الامر لما اعتنت بما بهنا على الدوام والاتصال لانها مريدة ولا
منفعة لها في خدمته وهذا الفصل فاذا انضاف اليه ترك من قبل الامر والتكليف
اللوم المتوجه اليها لحفظ ما بهنا واقامة وجوده والامر هو الله سبحانه وهذا كله معنى
قوله تعالى ائتيا طائعين وقال هذا في الاستدلال لان الانسان اذا راى جماعة
من الناس ذوي خطر وفضل مكبين على افعال محمودة لا يخلون بها طرفة عين
مع ان تلك الافعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها لا يتقدر
على القطع انهم مكلفون ومامورون بتلك الافعال وان لهم اميرا هو الذي اوجب
لهم تلك الطرفة الرايقة العنايقة بغير هم المستمرة هو اعلى قدرا منهم وارفع رتبة
وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا المعنى هو الذي اشار اليه الكتاب العزيز
في قوله سبحانه وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض الآية
واذا اعتبر الانسان امرا اخر وهو ان كل واحد من الكواكب السبعة له ملوكا

اجرامها

ابرا

خادمة

خادمة لحركة الكلية ذوات اجسام لطيفة جسمه الكلي كانها طرفة عين خادم
واحد علم ايضا على القطع ان الجماعة كل كوكب منها امرا خاصا بهم رقيبا عليهم
من قبل الامر الاول مثل ما يوضى عنه بتدبير الجيوش ان يكون منها جماعة جماعة
كل واحد منها لكل امر واحد واولئك الاخرون وهم المسمون الوفاريجون
الى امر واحد وهو امير الجيش كذلك الامر في حركات الاجرام السماوية التي ادركت
القدماء منها هذه الحركات وهي ستة على الاربعين ترجع كلها الى سبع امرين و
السبع او الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الامر الاول
سبحانه وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف ابدا خلقة هذه
الاجسام اعني السماوية او لم يعلم وكيف ارتباط وجود سائر الامرين بالامر
الاول او لم يعلم فانه لا شك انها لو كانت موجودة من ذاتها اعني قديمة
من غير علة ولا موجد طار عليها الآمر لامر واحد لها بالتسخير والاطاعة وذلك
حال الامرين مع الامر الاول واذا لم يخرج ذلك عليها فهنالك نسبة بينها وبينه
اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك الا من انها ملك له في عين
وجودها لا في عرض من اعراضها كحال السيد مع عبيده بل في نفس وجودها فانه
ليس هنالك عبودية رايقة على الذوات بل تلك الذوات تقومت بالعبودية
وهذا هو معنى قوله سبحانه ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن
عبدا وهذا الملك هو ملكوت السموات والارض الذي اطلع الله تعالى عليه
ابراهيم عم في قوله وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض للآية
وانت تعلم انه اذا كان الامر هكذا فاركب الا يكون خلقة هذه الاجسام
وجدانا على تحركون اجسام التي بهنا وان العقل الانساني يقصر على ادراك
كيفية ذلك الفعل وان كان يعرف بالوجه ان لشبه الموجودين احدهما بالآخر
وان الفاعل لها فاعل بالجود الذي وجد الفاعلات بهنا فوق شديد الغفلة عظيم
الا ان كثيرا من الوهلة فهذا هو اقصى ما يفهم به مذاهب القدماء في الاجرام السماوية وفي

اثبات الخالق لها وفي انه ليس بجسم واثبات ما دونه من الموجودات التي ما جسام
واعراض
هي النفس واما اثبات وجوده منه كونها محدثة على الخصوص فالاجسام التي اشار
كما رام المتكلمون تصيرها والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفضية بهم الى
ما قصدوا اتيانه وسنبين بما نذكره قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق اثبات وجود الله
سبحانه واذ قد تقرر هذا فلنرجع لما ذكر شيئا شيئا مما يقوله ابو حامد فرسنا قضه ما حكاه
عن الفلاسفة ونوقف مرتبته في الحق اذا كان ذلك هو المقصد الاول فهذا الكتاب
قال ابو حامد رادا على الفلاسفة قلنا ما ذكرتموه كلمات وهو على التحقيق ظلمات
فوق ظلمات لو حكاه الانسان عن منام راه لاستدل به على سوء مزاجه او افراد جنسه
في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات يقبل انها تراءات لا تفيد الا غلبات
الظنون قلت لا يبعد ان يوضع مثل هذا للجهال من العلماء وبجمهور من العوام
كما يوضع ذلك لهم في المصنوعات فان الصانع اذا اورد واضافات كثيرة من
مصنوعاته على العوام وتضمنوا الافعال العجيبة عنها ذاع الجمهور وظنوا انهم بزيادتهم
وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء والجهال من العلماء امثال
هذه الاقاويل لا ينبغي ان يلتفت بها راء العلماء واهل النظر وقد كان الواجب عليه
اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر الادلة التي حولتم الاية هذه الاشياء حتى يتبين الناظر
بينها وبين الاقاويل التي يروم بها ابطالها قال ابو حامد وهذا اصل هذا
كله في قولهم واجب وممكن الوجود الاعتراض على متنها لا تتحرر ولكنا نورد وجوها
محدودة الاول انا نقول اوعيتم ان معاني الكثرة في المعلول الاول انه ممكن الوجود
فنقول كونه ممكن الوجود عين وجوده او غيره فان كان عينه فلا تتشاء منه كثرة
وان كان غيره فهلا علمتم في المعلول الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود
ووجوب الوجود غير نفس الوجود فلم تمنع من صدور المختلفات منه لهذه الكثرة وان
قيل لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود قلنا فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود فان
فلم يمكنكم ان تعرفوا كونه موجودا ولا تعرفوا كونه ممكنا فهو غيره فكذا واجب الوجود

امر عام
يمكنكم ان تعرفوا وجوده ولا تعرفوا وجوبه الا بعد دليل اخر فليكن غيره وما بحلية الوجود
يتقسم الى واجب والى ممكن فان كان فضل احد القسمين زائدا على العام فذلك
الفصل الثاني لا فرق فان قيل امكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره فكيف
يكون ماله من ذاته وماله من غيره واحدا قلنا وكيف يكون وجوب الوجود هو عين
الوجود ويمكنكم ان تنفوا وجوب الوجود وتثبتوا الوجود والواحد الحق من كل وجهه
هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات اذ لا يمكنكم ان تقال موجود وليس بموجود او وجوب
الوجود وليس بواجب الوجود كما يمكنكم ان يقال موجود وليس بممكن الوجود وانما
يوقف الوهم بهذا فلا يستقيم تقرير ذلك فالاول ان صح ما ذكروه من كون امكان
الوجود غير الموجود الممكن قلت اما قوله ان قلنا في الشيء انه ممكن الوجود الخ
اما ان يكون عين الوجود او غيره او معنى زائدا على الوجود فان كان عينه فليس بكثرة
فلا معنى لقولهم ان ممكن الوجود هو الذي فيه كثرة فان كان غيره لزمكم ذلك في واجب
الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثرة وذلك خلاف ما يضعون فانه كلام غير صحيح
وتقريركم فسادا تنا وذلك ان واجب الوجود ليس هو معنى زائدا على الوجود خارج
النفس وانما هو حاله للموجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته وكما انها ماهيته
لا نفس العلة اعني ان يكون وجود معلول غير غيره فكانه ما اثبت لغيره وسلب عنه
بمنزلة قولنا في الوجود انه واحد وذلك ان الوهم ليست تفهم من الموجود معنى زائدا
على ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم منه قولنا موجود ابيض وانما يفهم منه حالة
عرضية وهي عدم الانقسام وذلك واجب الوجود انما يفهم منه وجوب الوجود حالة
عرضية اقتضتها ذاته وهو ان يكون وجوب وجوده بنفسه لا بغيره وذلك قولنا
ممكن الوجود من ذاته ليس يمكنكم ان تفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس
كما انكم من الممكن الحقيق وانما يفهم منه ان ذاته يقتضي الا يكون وجوده واجبا الا بعلة
فهو يدل على ذات اذا سلبت عنه لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب
الوجود اي مسلوبا عنه صفة وجوب الوجود فكانه قال ان الواجب الوجود منه

ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب لعلة والذى هو واجب لعلة ليس واجبا لنفسه
فلا يشك احد ان هذه الفصول ليست فصولا لجوهرية اى قائمة للذات ولا زايدة
على الذات وانما هى احوال سلبية او اضافية مثل قولنا فى الشئ انه موجود فانه
ليس يدل على معنى زايد على جوهره خارج النفس كقولنا فى الشئ انه مبيض ومن هذا
غلط ابن سينا فظن ان الواحد معنى زايدا على الذات وكذلك الوجود على الشئ
فى قولنا ان الشئ موجود وستاتى هذه المسئلة واول من استنبط هذه العبارة
هو ابن سينا اعنى قوله ممكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك ان الامكان
هى صفة فى الشئ غير الشئ عقلا مباينة موجودة وجوده وعين عقله بقسام غيره
فان كان عينه فلا كثرة فى ذاته الا فى العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة
موجودة فى الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره قلت الصحيح ان ما يعقل من
مبدئ هو عين ذاته فى طبيعة المضاف وبذلك نقص عن مرتبة الاول والاول
فى طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم ان الاول لا يعقل من ذاته الا ذاته لا من
مضافا وهو كونه مبدا لكثرة ذاته عندهم هى جميع العقول بل جميع الموجودات
وهذه اشرف واتم من جميعها على ما ستقول بعد وذلك ليس يلزم هذا القول
الذى يلزمونها اياه قال ابو حامد فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا
يعقل ذاته ما لم يعقل انه مبدا لغيره فان العقل يطابق المعقول فيكون
ذاهبا الى ذاته قلت هذا كلام ممیل بان كونه مبدا هو معنى مضاف فلا يصح
ان يكون عين ذاته ولو عقل كونه مبدا لعقل ما هو له مبدا على النحو من الوجود
الذى هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الاشرف بالاخص فان المعقول
هو كمال العاقل عندهم على ما يظهر فى علوم العقل الانسانى قال ابو حامد
والمعلول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل لجوهره فيعقل نفسه والعقل والعاقل
والمعقول منه ايضا واحد ثم انه ان كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته
معلول لعلة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل لذاته فالكثرة اذا

غير موجودة وان كان هذه الكثرة فهى موجودة فى الاول فليصدر منه المختلفات قلت
ما حكاه ههنا عن الفلاسفة فى وجود الكثرة فقط دون المبدا الاول هو كلام فاسد
غير جايز على اصولهم فانه لا كثرة فى تلك العقول اصلا عندهم وليس يتبان عندهم
مرتبة البساطة والكثرة وانما تتباين مرتبة العلة والمعلول والفرق بين عقل الاول
ذاته وسايز العقول ذواتها عندهم ان العقل الاول يعقل من ذاته معنى موجود
بذاته لا معنى ما مضافا الى علة وسايز العقول تعقل من ذواتها معنى مضافا الى
علتها فقد تخلصا الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم ان يكون كلما فى مرتبة واحدة من البساطة
اذ كانت ليست فى مرتبة واحدة من الاضافة الى المبدا الاول والواحد منها بوجه بسيطا
بالمعنى الذى به الاول بسيط لان الاول معدوم فى الوجود بذاته وهى فى الوجود المضاف
واما قوله ثم ان كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلة فانه كذلك والعقل يطابق
المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذا وان كانت هذه كثرة فهى موجودة فى الاول
فانه ليس يلزم من كون العقل والمعقول فى العقول المفارقة معنى واحدا بعينه ان يكون
كلها مستوى فى البساطة فانهم يضعون ان هذا المعنى يتفاضل فيها العقول بالاقل
والازيد وهو لا يوجد بالحقيقة الا فى العقل الاول والسبب فى ذلك ان العقل
الاول ذاته غايته بنفسها وسايز العقول تعقل من ذواتها انها غايته فلو كان العقل
والمعقول فى واحد واحد منها من الاتحاد فى المرتبة الذى هو فى الاول لكانت الذات
الموجودة هذا تها توافق الموجودة بغيرها او لكان العقل لا يطابق طبيعة الشئ المعقول
وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله والجواب هو هين وانما يمكن ان يكلم فى
هذا كلاما برانيا من غرضه نظر فى الانسان فى هذه المعانى اذ العدم الانسان يعرف
ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هى النفس ولا يعرف ما هى النفس
حتى يعرف ما هو المتنفس فلا معنى للكلام فى هذه المعانى بادى الراى وبالجملة العلم
التى ليست كاجنبية ولا مناسبة واذا تكلم الانسان فى هذه المعانى قبل ان تعلم طبيعة
العقل كان كلامه فيها اشبه شئ بمن يهذى ولذلك صارت الاشورية اذا حكمت

اراد الفلاسفة انت في غاية الشناعة والبعد من النظر الاول للانسان في الموجودات
قال ابو حامد ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول
بهذا النوع من الكثرة قلت ربما انهم اذا وضعوا ان الاول يعقل ذاته و يعقل
من ذاته انه علة لغيره فلهم ان يقولوا انه ليس واحدا من كل جهة اذ كان لم يتبين بعد
انه يجب ان يكون واحدا من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين
وتاولوا ان انه مذهب ارسطاطاليس قال ابو حامد فان قيل الاول
لا يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالعقل والعاقل والمعقول
واحد ولا يعقل غيره فالجواب من وجهين احدهما ان هذا المذهب لشناعته بحيث
وسائر المحققين وزعموا ان الاول يعقل نفسه وهذا الفيضان ما يفيض منه
ويعقل الموجودات كلها باوائها عقلا كليا لا جزئيا اذا استقصوا اقاويل القايلين
المبدا الاول لا يصدر منه الا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلوله عقل
ونفس من عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلث
وعلته ومبداه لا يعقل الا نفسه فيكون المعلول اشرف من العلة من حيث ان
العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض من هذه الثلثة امور والا ما عقل الا نفسه
وهذا عقل نفسه ونفس المبدا ونفس المعلولات ومن قبح ان يكون قوله في الله
سبحانه راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله احقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقله
فان من تعقل و تعقل نفسه اشرف منزلة منه اذ كان هو لا يعقل الا نفسه
فقد انتهى منهم التعمق في التعظيم الى ان ابطلوا كل ما يفهم من العظمة وقرروا حاله
الله تعالى من حال الميت الحق الذي لا خبر له بجميع ما يجري في العالم الا انه فارق الميت
في شعوره بنفسه فقط وكذا يفعل الله بالراغبين عن سبيله والناكبين عن طريق
الهدى المنكرين لقوله تعالى ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا على انفسهم
الظانين بانفسهم السوء المعتقدين ان الامور الربوبية يستولي على كنهها قوى
البشرية المغرورين بقولهم راعمين ان فيها حدوها من تقليد الرسل واتباعهم

فليوم لما اضطروا في الاعتراف بان لباب معقولاتهم رجيت للما وحكى في ضمام
لبعي منه قلت انه ينبغي للذين يريدون ان يخوضوا في هذه الاشياء ان يعلم ان كثيرا
من الامور التي تبينت في العلوم النظرية اذا عرضت على مبادي الراي والما يعقله
الجمهور من ذلك كانت بالاضافة اليهم شبيها بما يدركه النيام في نومهم كما قال وان
كثيرا من هذه ليس يلقى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور بقشور
بها في امثال هذه المعاني بل لا سبيل لان يقع بها لاحد انباع وانما سبيلها ان يحصل
بها اليقين لمن لم يسلك في معرفتها سبيل اليقين لمن لم يسلك في معرفتها سبيل اليقين
قال ذلك انه لو قيل للجمهور ولمن هو ادفع رتبة في الكلام منهم ان الشمس التي تظهر
للعين في قدر قدم هي كوكب مائة وسبعين ضعفا من الارض لقالوا اذا من المستحيل
من تخيل ذلك عندهم كالنيام ولعسر عليهما اقناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم
التصديق بها من قرب في زمان يسير بل لا سبيل ان يحصل مثل هذا العلم الا
بطريق البرهان من مسلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا في مطالب الامور
الهندسية وما جلل في الامور التعاليمية فاحرى ان يكون ذلك موجودا في العلوم الالهية
اعني ما اذا صرح به للجمهور كان شنيعا وقبيحا في مبادي الراي وشبيها بالاحلام اذ
ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتاتى منها قبلها الاقناع
فيها للعقل الذي في مبادي الراي اعني عقل الجمهور فانه يشبه ان يكون ما يظهر ما في
العقل هو عنده في قبيل المستحيل في اول امره وليس يوضح هذا في الامور العلمية
بل وفي العملية ولذلك لو قدرنا ان صناعة من الصنايع قد درست ثم توهم وجودها
لكان في مبادي الراي من المستحيل ولذلك يرى كثير من الناس ان هذه الصنايع
هي من هبات الله ليست بانسانية فبعضهم ينسبها الى الجن وبعضهم ينسبها الى الانبياء
حتى لقد زعم ابن حزم ان اقوى الادلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصنايع واذا
كان هذا هكذا فينبغي لمن اشترط الحق اذا وجده ان لا يشنعه ولم يكد مقدمات
محمودة تزيل عنه تلك الشنعة الا يعتقد ان ذلك القول الحق وان يطلبه من الطريق

الذي زعم المدعي لها انه توقف فيها عليه ويستقل في تعلم ذلك من طول الزمان والتركيب
ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المتعلم واذا كان هذا هكذا موجودا في غير العلوم الالهية فهذا
المعنى في العلوم الالهية احرى ان يكون موجودا البعد هذه العلوم عن العلوم التي في
بادي الراي واذا كان هذا هكذا فينبغي ان يعلم انه ليس يمكن ان يقع في هذا الجنس مخاطبة
جدلية مثل ما وقعت في سايير المسايل والجدل نافع جيد في سايير العلوم ومحرم في
هذا العلم ولذلك جل اكثر الناظرين في هذا العلم الى ان هذا كله من باب التكييف
في الامور التي لا تكيف العقول لانه لو كيفته لكان العقل الاول الكاين الفاسد
واحدا واذا كان هذا هكذا فاسد ياخذ الحق من تكلم في هذه الاشياء الكلام العام والجادل
في الحق بغير علم ولذلك يظن ان الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم ولذلك
يقول ابو حامد ان علومهم الالهية هي طبيعية ولكنه على حال فحسبه يزعم ان بين
من الامور محمودة ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم يمكنه ان يتحصل
ذلك الا لان هذا الرجل او قبل هذا الخيال في هذا العلم العظيم وابطل على الناس
الوصول الى السعادة بهم بالاعمال الفاضلة فالله سايله وحسيبه

علة اعتقاد الفلاسفة الى ما ذهبوا اليه من القول بالعقول المفارقة

الامور التي حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء في المبدا الاول وسايير
الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك
الواقعة في ذلك وبين ايضا الطرق التي حركت المتكلمين من اهل الاسلام
ما حركتهم اليه من الاعتقاد في المبدا الاول وفي سايير الموجودات والشكوك
الداخلة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت اليه حكمتهم ليكون ذلك جامعا لك
من جانب الوقوف على الحق وتحرصه على النظر في علوم الفريقين ويعمل فيه كله
على ما وفقه الله اليه فنقول اما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات
بقولهم لا مستند من الامر يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف
الامور المحسوسة وذلك انهم وجدوا الاشياء المحسوسة التي دون الفلك صنفين
منتقلة وغير منتقلة ووجدوا جميع هذه تكون المتكون منها متكونا بشيء ما صورة

الى

وهو المعنى الذي به صار موجودا بعد ان كان معدوما وما منه شيء ما كونه مادة وهو الذي
منه يكون وذلك انهم العوا كل ما يتكون بهذا انما يتكون من موجود غيره فجعلوا
هذا مادة وجدوده ايضا يتكون من شيء ما كونه فاعلا ومن اصل شيء ما كونه ايضا غاية
فانتبهوا اسبابا اربعة ووجدوا الشيء الذي يتكون به المتكون اعني صورة المتكون
والشيء الذي عنه يتكون وهو الفاعل القريب له واحدا اما بالنوع واما بالجنس فقط
توالد انسانا والفرس فرسا واما بالجنس فقط والبغل عن الفرس والحمار
كانت الاسباب لا يرى عندهم الى غير نهاية ارجعوا اسبابا فاعلا اولا باقيا
فمنهم من قال هذا السبب الذي بهذه الصفة هو الاجرام السماوية ومنهم من جعله مبدا
مفارقا قام الاجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدا هو المبدا الاول ومنهم من
جعله دونه واكتفوا في تكون الاجرام بالسموات ومبادي الاجرام السماوية
لانه وجب عندهم ايضا ان يجعلوا لها ايضا سببا فاعلا واما ما دون الاجرام
البسيطة من الامور المكونة بعضها بعضا المتنفسة وجب ان يجعلوا اسباب
التنفس مبدا اخر وهو معطي النفس ومعطي الصورة والحركة التي تظهر في
الموجودات وهو الذي سموه باليونس القوة المصورة وبعض هؤلاء جعلوا
هذه القوى هي مبدا مفارق فمنهم من جعله عقلا وبعض جعله نفسا وبعض جعله
الجرم السماوي وبعض جعله الاول ويسمي باليونس هذه القوة المالئة والشكل
بل هي الآلة او غيره هذا في الحيوان والنبات والمتناسل واما في غير ذلك
من النبات ومن الحيوان الغير متناسل فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال
هذا المبدا اكثر فهذا مقدار ما انتهى اليه فحصهم عن الموجودات التي دون السماء
فحصوا ايضا عن السموات بعد ما اتفقوا انها مبادي الاجرام المحوسة فاتفقوا
على ان الاجرام السماوية هي مبادي الاجرام المحوسة المتغيرة التي بهنا ومبادي
الانواع اما مفردة واما مع مبدا مفارق ولما فحصوا عن الاجرام السماوية ظهر لهم انها
غير متكونة بالمعنى الذي به هذه الاشياء الكاينة الفاسدة اعني ما دون الاجرام السماوية

اما بالنوع ص

وذلك ان التكون ما هو تكون بطبع من امره انه جزء من هذا العالم المحسوس وانه
لا يتم بكونه الا مع موجود وذلك ان التكون منا انما يكون من شيء ومن شيء وفي
مكان وزمان والعوالم السماوية شرطان تكونها من قبل انها اسباب فاعلة
بعيدة فلو كانت العوالم السماوية تتكون مثل هذا التكون لكانت ههنا اجسام
اقدم منها هي شرط في تكونها حتى يكون هي جزء من عالم آخر فيكون ههنا اجسام كما توجد
مثل هذه الاجسام وان كانت ايضا تتكون تلك تتكون لزم ان يكون قبلها اجسام كما توجد
آخر ويمر ذلك الى غير نهاية فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر وبامور كثيرة هذا آخرها
ان العوالم السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه تتكون فتفسد لان
التكون ليس حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا ظهر لهم ان هذه ايضا اعني الاجسام
السماوية لها مبادئ تحركها هو عنها ولما تقصوا عن مبادئ هذه ظهر لهم انه يجب ان
يكون مبادي المحركة لها موجودات ليس باجسام ولا قوى في اجسام او يكون مبادئها
ليست باجسام فلانها مبادئ اول للاجسام المحيطة بالعالم واما كونها ليست قوى
في اجسام الاجسام شرط في وجودها كما قال في المبادئ المحركة ههنا للحيوان فلان
كل قوة في جسم عندهم هي متناهية اذ كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه
الصفة فهو كاين فاسد اعني مركبا من هيولى وصورة الهيولى شرط في وجود
الصورة وايضا لو كانت مبادئها على نحو مبادئ هذه لكانت العوالم السماوية
مثل هذه فكانت كمثل الاجرام اخر اقدم منها ولما تقرر لهم وجود مبادئ لهذه الصفة
اعني ليست اجساما ولا قوى في جسم وكان قد تقرر لهم من امر العقل الانساني ان
للصورة وجودين وجود معقول اذا اجردت من الهيولى ووجود محسوس اذا كانت
في هيولى قال ذلك ان للجرم صورة جادية وهي في الهيولى جارية النفس وصورة
هي ادراكية وعقل وهي المجردة من الهيولى في النفس وجب عندهم ان تكون هذه الموجودات
المفارقات باطلاق عقولا محضة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق لغيره فما هو مفارق
باطلاق اخر ان يكون عقلا وذلك وجب عندهم ان يكون ممكنا ان يعقله هذه العقول هي صور

الموجودات والنظام الذي في العالم كما قال في العقل الانساني اذ كان العقل ليس
شيئا غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى فصح عندهم من قبل
هذا ان للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وانه بنسبة الوجود المحسوس
من الوجود المعقول هي بنسبة الصنوعات من علوم الصانع واعتقد ولمكان هذا
ان الاجرام السماوية عاطية لهذه المبادئ وان تدبيرها للمتكونات من الموجودات انما
هو من قبل انها ذوات نفوس ولما قايسوا بين هذه العقول المفارقة وبين
العقل الانساني رأوا ان هذه العقول اشرف من العقل الانساني وان كانت
يشترك مع العقل الانساني في ان معلولاتها هي صور الموجودات ونظامها
كما ان العقل الانساني انما هو مايدرك من صور الموجودات ونظامها لكن الفرق
بينهما ان صور الموجودات هي علة للعقل الانساني اذ كان يستكمل بها على جهة
ما يستكمل الشيء الموجود بصورته واما معلولاتها من العلة في صور الموجودات وذلك
ان النظام والترتيب في الموجودات انما هي شيء تابع وملازم للترتيب الذي
في تلك العقول المفارقة واما الترتيب الذي في العقل الذي فينا فانما هو تابع
لما يدرك من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصا جدا الان كثيرا
من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا فاذا كان
ذلك كذلك فصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود احسنها وجودا
في المواد ثم وجودا في العقل الانساني اشرف منه وجودا في المواد ثم وجودا
في العقول المفارقة اشرف منه وجودا في العقل الانساني ثم لها ايضا في
تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في انفسها
ولما نظروا ايضا الى الاجرام السماوي ورأوا في الحقيقة جسما واحدا اشبهها بالحيوان
الواحد له محركة واحدة كلية شبهه بمحركة الحيوان الكلية وهي نقلته بجميع جسده وبهذه
المحركة هي المحركة اليومية ورأوا ان سايرالاجرام السماوية محركاتها الجزئية شبهه
باعضاء الحيوان الواحد الجزئية ومحركاتها الجزئية فاعتقدوا لامكان ارتباط هذه

الاجسام بعضها ببعض ورجوعها الى جسم واحد وغاية واحدة ومعاونا على فعل
واحد وهو العالم باسره انما ترجع الى مبدا واحد كما قال في الصنايع الكثيرة التي
تروم مصنوعا واحدا فانها ترجع الى صناعة واحدة رئيسة فاعتقدوا هذا
ان تلك المبادي المفارقة ترجع الى مبدا واحد مفارق هو السبب في جميعها وان
الصور التي في هذا المبدا والنظام والترتيب الذي فيه هو افضل الموجودات
التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام و
الترتيب هو السبب في سايار النظامات والترتيبات التي فيما دونه وان
العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد والاول
عندهم لا يعقل الا ذاته وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بافضل
وجود وافضل ترتيب وافضل نظام فما دونه فجوهره انما هو بحسب ما يعقله
من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تفاضلها انما
هو في تفاضلها في هذا المعنى وازم على هذا عندهم ان لا يكون الاقل شرفا
يعقل من الاشرف ما يعقل الاشرف من نفسه ولا الاشرف يعقل ما يعقل
الاقل شرفا من ذاته اعني ان يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات
في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك لكانا محدثين ولم يكونا متعددين في نفسه
هذه الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذي يليه انما يعقل الاول
ولا يعقل ما دونه لانه معلول ولو عقله لعاد المعلول علة واعتقدوا ان ما يعقل
الاول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي
دونه فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل اعني تحليقتها ومنه
ما هو علة لذاته وهو العقل الانساني لجملة فعلى هذا ينبغي ان يفهم مذهب
الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتهم لمثل هذا الاعتقاد في
العالم فاذا توصلت فليس يبعد ان اقتنا عامة الاشياء التي حركت المتكلمين
من اهل هذه الملة اعني المعتزلة اولا والاشعرية ثانيا الى ان اعتقدوا في المبدا

الاول ما اعتقدوه اعني انهم اعتقدوا ان ههنا ذاتا غير جسمانية ولا في جسم حيّة
عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة الا ان الاشعرية دون المعتزلة اعتقدوا
ان هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالمة لها بعلم غير
هذه اذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العلل التي ههنا وان هذه الذات
الحية العالمة المريدة السميعة البصيرة القادرة المتكلمة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء
اعني بتصلة به اتصال وجود وهذا الوضع يظن به انه يلحقه تشنيعات وذلك ان ما هذا
صفته من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس لان النفس هي ذات ليست
بجسم حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة فهو لا محالة مبدا الموجودات نفسا
كلية مفارقة للمادة من حيث لم يتبين لهم وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع واظهر
على القول بالصفات ان يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا تركيب قديم
وهو خلاف ما تقتضيه الاشعرية من ان كل تركيب محدث لانه عرض وكل عرض
عندهم محدث وموضوع مع هذا في جميع الموجودات افعالا جايزة ولم يروا ان
فيها ترتيبا ولا انتظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان
كل موجود فيمكن ان يكون بخلاف ما هو عليه وهذا امر مفهم في العقل ضرورة وهم
مع هذا يرون في المصنوعات التي تشبهها انها بالمطبوعات نظاما وترتيبا وهذا
ليس بحكمة وليس الصانع حكيما والذي اقتضوا به من ان في الكل مثل هذا المبدا
هو انهم شبهوا الافعال الطبيعية بالافعال الارادية فقالوا كل فعل ما هو من
فعل فهو صادر عن فاعل مريد قادر حي عالم وان طبيعة الفعل ما هو فعل بفحص
هذا واعتقدوا في هذا بان قالوا ما سوى الحي فهو جماد ميت والميت لا يصدر عنه
فعل فما سوى الحي لا يصدر عنه فعل فجحدوا الافعال الصادرة عن الامور الطبيعية
ونفوا عن ذلك ان يكون للاشياء الحية التي في الشاهد افعال وقالوا ان هذه
الافعال تظهر مقترنة بالحي في الشاهد افعال وانما فاعلها الحي الذي في الغايب
فلزمهم ان لا يكون في الشاهد حياة لان الحيوة انما تثبت للشاهد من افعاله فاضطر

فزاين ليست تشوس حصل لهم هذا الحكم على الغايب والطرق التى سلكوها فى اثبات
هذا الصانع هوان وضعوا ان الحوادث لها محدث وان هذا لايمر الى غير نهاية فيسلم الامر
ضرورة الى محدث قديم وهذا صحيح لكنه ليس من هذا ان القديم ليس هو جسما فلذلك
يحتاج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قديما فلمتكلمين شكوك كثيرة وليس يكفى فى
ذلك ما بينهم ان العالم محدث اذ قد يمكن ان يقال ان المحدث لجسم قديم ليس
فيه شئ من الاعراض التى استدل لهم منها على ان السموات محدثة لانها من الدوران
والامر غير ذلك مع انكم تضعون مركبا قديما ولما وضعوا ان الجسم السماوى مكون وضعوه
على غير الصفة التى نفهم من الكون فى الشاهد وهوان يكون من شئ وفى زمان
ومكان وفى صفة من الصفات لانى كلية فانه ليس فى الشاهد جسم يتكون من لاجسم
ولاوضعوا الفاعل لم كالفاعل فى الشاهد وذلك ان الفاعل الذى فى الشا
انما فعله ان غير الموجود من صفة الى صفة لان غير العدم الا الوجود بل كونه اعنى
الموجود الا الصورة والصفة النفسية التى تشتمل بها ذلك الشئ من موجود ما الى
موجود ما مخالفة له بالجوهر والمدة والاسم والفعل كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان
من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ولذلك كان العلماء يرون
ان الموجود ما طلان لايتكون ولايفسد فلذلك اذا سلم لهم ان السموات
محدثة لم يقدروا ان يبينوا انها اول المحدثات وهو ظاهر ما فى الكتاب العزيز
فى غير ما آية مثل قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض
كانتا رتقا الاية وقوله سبحانه وكان عرشه على الماء وقوله سبحانه ثم استوى
الى السماء وهى دخان الاية واما الفاعل عندهم فيفعل مادة للمتكون وصورته
ان اعتقدوا ان له مادة او يفعل لجملته ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون
فى الجوهر الذى لايتجزى وان كان ذلك كذلك فهذا النوع من الفاعل انما يغير العدم
المحض الوجود عنه الكون اعنى كون الجوهر الغير منقسم الذى هو عندهم اصطقس الاجسام
او غير الوجود الى العدم عند الفساد اعنى عند فساد الجزء الذى لايتجزى وبين انه

لايمكن الضد الى ضده فانه لايعود نفس العدم وجودا ولا نفس الحرارة برودة
ولكنه المعدوم هو الذى يعود موجودا او الحار باردا والبارد حارا ولذلك قالت
المعتزلة ان العدم ذات ما الا انهم جعلوا بذه الذات متغيرة من صفة الوجود
قبل كون العالم والاقاويل التى ظنوا من قبلها انه يلزم عنها انه لايكون شئ قديم
هى اقاويل غير صحيحة واقصاها انهم قالوا لوكان شئ من شئ لم الامر الى غير نهاية
والجواب ان هذا انما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة كانه لايوجد ما لانهاية
له بالفعل واما دورا فليس يمتنع مثل ان يكون من الهواء ماء ومن الماء هواء الى
غير نهاية والموضوع اربعة فان معتمدهم فى حدوث الكل هوان ما لايخلو عن الحوادث
فهو حادث والكل الموضوع للحوادث لايخلو عن الحوادث فهو حادث واحد
ما يلزمهم من الفساد فى هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو انهم لم
يطردوا الحكم لان ما لايخلو عن الحوادث فى الشاهد هو حادث على انه حادث
من شئ لامن لاشئ وهم يضعون ان الكل حادث عن لاشئ وايضا فان هذا الموضوع عند
الفلاسفة وهو الذى يكون المادة الاولى ليس يخلو عن الحركة والحركة المطلقة عندهم غير حادثة
والمقدمة القايلة ان ما لايخلو عن الحوادث حادث ليست صحيحة الا ما لايخلو عن حادث
واحد بعينه واما ما لايخلو عن حوادث هى واحدة بالجنس لها اول فانه يلزم ان
يكون الموضوع لها حادثا ولذلك لما شعر بهذا المتكلمون من الاشعرية انهاهوا الى
هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو انه لايمكن ان توجد حوادث لانهاية لها اى
لا اول لها ولا اخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة فهذه ونحوها من الشناعات التى
تلزم وضع هولاء وهى اكثر كثيرا من الشناعة التى يلزم الفلاسفة ووضعهم ان فاعل
الواحد بعينه الذى هو المبدء الاول هو فاعل طبيعى فى العالم من غير وسط وذلك ان
هذا الوضع يخالف ما يحس من فعل الاشياء بعضها فى بعض واقوى ما اقتضوا به
فى هذا المعنى ان الفاعل لوكان مفعولا لم الامر الى غير نهاية وانما كان ذلك
لوكان الفاعل انما هو فاعل من جهته ما هو مفعول والمحرك محرك من جهته ما هو

يلزم ٣

تحرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل لان
المعدوم لا يفعل شيئا والذي يلزم عن هذا هو ان ينتهي الفاعلات المفعولة الى فاعل
غير مفعول اصلا لان ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظنه القوم وايضا فان الذي
يلزم منتجهم من المحال اكثر من الذي يلزم عقدما تهم التي منها صاروا الى منتجهم وذلك انه
ان كان هذه الموجودات ذات حيوة وعلم وقدرة وارادة وكانت هذه الصفات
زايدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية فليس بين النفس وبين هذا الموجود فرق
الا ان النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم وما كان بهذه الصفة فهو
ضرورة مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضرورة يحتاج الى مركب اذ ليس
يمكن ان يوجد شيء مركب من ذاته كما انه ليس يمكن ان يوجد متكون من ذاته لان
التكوين الذي هو فعل المكون ليس هو شيئا غير تركيب المتكون والمكون ليس شيئا
غير المركب وباطل فكما ان لكل معقول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان
التركيب مشترط في وجود المركب ولا يمكن ان يكون الشيء هو علة في شرط وجوده لانه كان
يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات
في المبدء الاول راجعة الى الذات لا زايدة عليها على انه يوجد عليه كثير من الصفات
الذاتية لكثير من الموجودات مثل كون الشيء موجودا وواحدا وزيادا وغير ذلك
اقرب الى الحق من الاشعرية ومذهب الفلاسفة في المبدء الاول هو قريب من مذهب
المعتزلة فقد ذكرنا الامور التي حركت الفريقين الى مثل هذا الاعتقاد في المبدء
الاول والشناعات التي تلزم الفريقين اما الذي يلزم الفلاسفة فقد استوفيناه ايضا
وقد تقدم الجواب عن بعضها وسيأتي بعد واما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد
اشرنا الى بعضها في هذا الكتاب الى اعيانها ولنرجع الى تميز مرتبة قول قول من الاقاويل التي
يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاقناع ومقدار ما يفيده من التصديق على ما قلنا
وانما اضطررنا الى ذكر الاقاويل المحدودة التي حركت الفلاسفة الى تلك الاعتقادات
في مبادئ الكل لان منها يتأتى جوابهم لظنونهم فانه يلزم من هذه الشناعات ودفعنا الشناعات التي

١٤٤

يلزم ص

تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقام حجتهم في ذلك ويتأتى عنهم اذا لهم ان يحتجوا بها
ومن العدل كما يقول الحكيم ان ما تان الرجل من الحجج لخصومهم مثل ما تأتي لنفسه اعني ان يجتهد
نفسه في طلب الخصومة كما يجتهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه وان يقبل لهم من الحجج التي
الذي تقبل لنفسه فنقول اما ما شنعوا به من ان المبدء الاول اذا كان لا يعقل الا ذاته
فهو جاهل بجميع ما خلق فانما كان ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئا هو غير الموجودات
باطلاق وانما الذين يضعون ان الذي يعقل من ذاته هو الموجودات باشر فوجود
وانه العقل الذي هو علة للموجودات لانه يعقل الموجودات من جهة انها علة لمعقوله
كما قال في العقل مناقضي قولهم انه لا يعقل ما دونه من الموجودات اي انه لا يعقلها
بالجهة التي نعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها موجود سواه سبحانه لانه لو عقلها
موجود بالجهة التي يعقلها هو لشاركه في علمه تعالى الله عن ذلك وهذه هي الصفة
المختصة به سبحانه وتعالى ولذلك ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصه سوى الصفات
السبع التي اثبتوها له ولذلك لا يكون في علمه ان له صفة بانه كل ولا جزء لان الكل
والجزء معلولان من الموجودات وكلا العلمين كاين بعد وسنبين هذا اكثر عند التعلم
بل يعلم الاشياء اولا بعلمها على ما بحرت به عادتهم في من هذه المسئلة وسنبين
انها مسئلة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين
ضروريين احدهما ان الله تعالى لو عقل الموجودات على انها علة لعلمه للزم ان
يكون عقله كائنا فاسدا وان يستكمل الاشرف بالاخس ولو كانت ذاته غير
معقولات الاشياء ونظامها كان بهذا عقل اخر ليس هو ادراك صور الموجودات
على ما هي عليه من الترتيب والنظام واذا كان هذان الوجهان مستحيلين لزم ان يكون
ما تعقله ذاته هي الموجودات بوجود اشرف من الوجود الذي عبارت به موجودة
والشاهد على ان الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب هو ما يظهر من امر اللون فان
اللون يكون له مراتب في الوجود بعضها اشرف من بعض وذلك ان احض مراتبه هو
وجوده في الهيولى وله وجود اشرف منه اذا هو وجوده في البصر وذلك ان هذا الوجو

بوجود اللون مدرك ذاته والذى له فى الهيولى بوجود جمادى غير مدرك لذاته
وقد تبين ايضا فى علم النفس ان للون وجودا ايضا فى القوة الخيالية وانه اشرف
من وجوده فى القوة الباصرة وكذلك تبين ان له فى القوة الذاكرة وجودا اشرف
من وجوده فى القوة الخيالية وله فى العقل وجود اشرف من جميع هذه الموجودات
وكذلك يعتقد انه له فى ذات العلم الاول وجودا اشرف من جميع وجوداته
وهو الوجود الذى لا يمكن ان يوجد وجود اشرف منه واما ما حكاه عن الفلاسفة
فى ترتيب فيضان المبادى المفارقة عنه وفى عدد ما يفيض عن مبدا مبدا من
تلك المبادى فشئ لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحريره ولذلك لا يلتفت
الى تحديد الذى ذكره فى كتب العدد واما كون جميع المبادى المفارقة وغير المفارقة
فايضة عن المبدا الاول وان بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره
واحدا وبها ارتبطت جميع اجزائه حتى صار الكل يوم فعلا واحدا كالحال فى بدن
الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والافعال فانه انما صار عند العلماء
واحدا وموجودا بقوة واحدة فيه فانهت عن الاول فامر اجمعوا عليه لان السماء
عندهم بأسرها هى بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية التى لجميعها هى كالحركة الكلية
فى المكان للحيوان والحركات التى لاجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التى للاجزاء
الحيوان وقد قام عندهم البرهان على ان فى الحيوان قوة واحدة بها صار واحدا ولها
صارت جميع القوى التى فيه قوما فعلا واحدا وبها سلامة الحيوان وهذه القوى
مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدا الاول ولولا ذلك لافترقت اجزاؤه
ولم يبق طرفة عين فان كان واجبا ان يكون فى الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية
سارية فى جميع اجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والاعضاء
واحدة حتى قيل فى الاجسام الموجودة فيها انها جسم واحد وقيل فى القوى الموجودة
فيه انها قوة واحدة وكانت نسبة اجزاء الموجودات من العالم كلها نسبة اجزاء الحيوان
الواحد من الحيوان الواحد فاضطر ان يكون حال ما فى اجزائه الحيوانية وقواها

المحركة النفسانية والعقلية من الحال اعنى ان فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت
جميع القوى الروحانية والجسمانية وهى سارية فى الكل سريانا واحدا ولولا ذلك
لما كان بينها نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول ان الله خلق كل شئ وممسكه حافظه
وحافظ كما قال تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا الآية وليس يلزم
من سريان القوة الواحدة فى اشياء كثيرة ان يكون فى تلك القوة كثيرة كما لم يلزم
من قال ان المبدأ الواحد انما فاض عنه اولا واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فان
هذا انما يظن به انه لازم اذا شبه الفاعل الذى فى غير هيولى بالفاعل الذى فى الهيولى و
ذلك ان قيل اسم الفاعل على الذى فى غير هيولى والذى فى هيولى باشتراك الاسم
بين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد وايضا فان وجود سايرالمبادى المفارقة
انما هو فيما يتصور منه وليس يمتنع ان يكون وهو شيئا واحدا بعينه يتصور منه اشياء
كثيرة تصورات مختلفة كما انه ليس يمتنع فى الكثرة ان يتصور تصورا واحدا وقد يجد
الاجرام السماوية كلها فى حركتها اليومية يتصور وهى وفلك الكواكب الثابتة
تصورا واحدا بعينه فانها تتحرك باجمعها فى هذه الحركة حركة واحدة وهو محرك
فلك الكواكب الثابتة وكذلك ايضا حركات كلها مختلفة فوجب ان يكون
محركاتهم غير محركين مختلفين من جهة ما من جهة وهو من جهة ارتباط حركاتهم
بحركة الفلك الاول فانه كما انه لو لم يتم ان العضو المشترك لاعضاء
الحيوان والقوة المشتركة قد ارتفع لارتفعت جميع اعضاء ذلك الحيوان وجميع قواه
تلك الامر فى الفلك فى اجزائه وقواه المحركة وبالجملة فى مبادى العالم واجزائه مع المبدأ
الاول وبعضها مع بعض والعالم اشبه شئ عندهم بالمدينة الواحدة وذلك انه
كان المدينة يقوم برئيس واحد ورياسات كثيرة تحت الرئيس الاول تلك الامر
عندهم فى العالم وذلك انه كما ان سايرالرياسات التى فى المدينة انما ارتبطت
بالرئيس الاول من جهة ان الرئيس الاول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك
الرياسات على الغايات التى من اجلها كانت تلك الرياسات وعلى رتبة

الافعال الموجبة لتلك الغايات تلك الامور الربانية الاولى التي في العالم مع
سايير الربانيات وتبين عندهم ان الذي يعطي الغاية في الموجودات المفارقة
للمادة هو الذي يعطي الوجود لان الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودا
فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الذي الصورة والذي يعطي الصورة هو
الفاعل فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر ان
المبدأ الاول هو الجامع لهذه المبادئ فانه فاعل وصورة وغاية واما حاله من الموجودا
للمحسوسة فلما كان هو الذي يعطيها الوحدانية التي فيها هي بسبب وجود الكثرة التي
ترتبطها تلك الوحدانية صار منه لهذه كلها على انه فاعل وصورة وغاية وصارت
جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها
التي من اجلها خلقت ولذلك اما الجميع الموجودات فبالطبع واما للانسان
فبالارادة ولذلك كان مكلفا من بين سايير الموجودات وهو تمنا من سنها

وهو معنى قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال الاية
واما عرض للقوم ان يقولوا ان هذه الربانيات التي في العالم وان كانت
كلها صادرة عن المبدأ الاول ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة
عند السلوك في الترقي من العالم الاسفل الى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا
احراء الفلك بعضها من اجل حركات بعض فنسبوا الى الاول فالاول حتى
وصلوا الى الاول بالاطلاق فلاجل لهم نظام اجزاء فضل اشتركت في جميع الموجودات
اشتراكا واحدا والوقوف على الترتيب الذي ادركه البصار في الموجودات تعمد
الترقي الى معرفة الاول عسر والذي تدركه العقول الانسانية منه انما
مجمل لكن الذي حرك القوم ان اعتقدوا انها مترتبة عن المبدأ الاول بحسب ترتيب
افلاكها في الموضع هم انهم راوا ان الفلك الاعلى فيما يظهر من امره انه اشرف مما
تحته وان سايير الافلاك تابعة لحركته فاعتقدوا المكان هذا ما حكي عنهم
من الترتيب بحسب المكان والقايل ان يقول لعل الترتيب الذي في هذه انما هو

مراحل الفصل لامراحل الترتيب في المكان وذلك انه لما كان يظهر ان افعال
هذه الكواكب اعني السيارة هو كانها مراحل محركة الشمس بفعل المحركين لها انما يقصدون
في تحركاتهم تحريك الشمس وتحريك الشمس عن الاول ولذلك ليس يليق في هذا المطلب مقدمات
يقينية بل من جهة الاولى والاخلق واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا بسبيله الجواب
الثاني قال ابو حامد ان من ذهب الى ان الاول لا يعقل الا نفسه انما
خاف من لزوم الكثرة اذ لو قال فيه يعقل غيره لزم ان يكون في عقله كثرة وغيرية
غير عقل نفسه وعقل غيره وهذا لازم في المعلول الاول فينبغي ان لا يعقل الا
نفسه لانه لو عقل الاول او غيره لكان ذلك غير ذاته ولافتقر الى علة هي غير
علة ذاته ولا علة الا علة ذاته التي هي المبدأ الاول فينبغي الا يعلم الا ذاته وتبطل
الكثرة التي نشأت من هذا الوجه لما وجد وامعقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ قلنا
لزمه ذلك لعلة او لغير علة فان كان لعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد لا
ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد صدر وجودات المعلول فالثاني كيف
يصدر منه وان لازم لغير علة فليلزم وجود الاول موجودات بلا علة كثيرة ويلزم
منها الكثرة فان لم يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والزيد
على الواحد ممكن والممكن يفتقر الى علة فهذا لزوم في حق المعلول ان كان واجب الوجود
لذاته فقد بطل قولهم ان واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد من علة والعلة
فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان
الوجود ضروري في كل معلول اما كون المعلول عالما بالعلة فليس ضروريا في وجوده
كما ان كون العلة عالمة بالمعلول ليس ضروريا في وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلوم
اظهر من لزوم العلم بالعلة فان ان الكثرة الحاصلة من علمه محال فانه لا سبيل الى ان
هو من ضرورة وجود ذات المعلول وهذا ايضا لا مخرج عنه قلت هذه حجة
من اوجب ان يكون الاول يعقل ما هو علة لانه يقول ان لم يعقل من ذاته
لانه مبدأ فاقل عقل ذاته عقلا ناقصا واما اعتراض الجماعة على هذا فانه ان كان

عقل ماهو له هذا فلابد ان يكون ذلك لعلة او لغير علة فان كان لعلة لزم ان يكون
للاول علة وللعلة للاول وان كان لغير علة وجب ان يلزم عنه كثرة وان لم يعلمها
فان لزمت عنه كثرة لم يمكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا
والذي يصدر عنه الكثرة من واحد هو ممكن الوجود والممكن الوجود مفتقر الى علة فاعل
ولهم ان يكون الاول واجب الوجود وان يعلم معلوله قالوا واذا كان
كون المعلول عالما بالعلة ليس من ضرورة وجوده فاولى ان لا يكون من ضرورة كون
العلة ان يكون عارفة معلولها قلت هذا الكلام سقطائي فانا اذا وضعنا العلة
عقلا او تعقل معلوله فانه ليس يلزم عن ذلك ان يكون ذلك لعلة زايدة على ذاته
بل لنفس ذاته اذ كان صدور المعلول عنه شيئا تابعا لذاته ولا ان كان صدور
المعلول عنه شيئا تابعا لذاته ولا ان كان صدور المعلول عنه لا لعلة بل لذاته
يلزم ان يكون يصدر عنه كثرة لان ذلك على اصلهم راجع لذاته ان كانت ذاته
واحدة صدر عنها واحد وان كانت كثرة صدر عنها كثرة وما وضع في هذا القول
من ان كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما هو صادق في المعلول المركب
فليس يمكن ان يصدر مركب وهو از لي فكل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث
وهذا شيء قد صرح به ارسطاطاليس في غير ما موضع من كتبه وسنبين هذا اذا تكلمنا
بعد بيانا اكثر عند التكلم في واجب الوجود وما الذي نسبه ابن سينا ممكن الوجود
فهو الممكن الوجود معلول باشتراك الاسم وليس كونه محتاجا الى الفاعل
ظاهرا من الجهة التي منها ظهر حاجة الممكن قال ابو حامد

وان عقل المعلول الاول

وهو ان عقل المعلول الاول ذاته نفسه عين ذاته او غيره فان كان غيره فلكنه
كذلك في البدء الاول يلزم منه كثرة وان كان ليس غيره فاذن ليس فيه ترتيب ولا تثليث
برغمهم فانه عقل ذاته وعقل نفسه وعقله ليس هو انه ممكن الوجود وان كان غيره
فاذن فيه ترتيب وتثليث برغمهم فانه يعقل ذاته ويعقل شيئا آخر انه ممكن الوجود
بذاته وكان يمكن ان يراد انه واجب الوجود بغيره فيظهر تثليث وهذا الظن غفل هو لا

صدور المعلول

يعقل

في الموسى قلت الكلام ههنا في العقول هو من موضعين احدهما ما يعقل وما لا
وهي مسئلة خاص فيها القدماء واما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول
الذي حكاه ههنا عنه الفلاسفة ويجوز ان يكون الرد عليهم فقوله انه رد على جميعهم وهذا كلام
في الموسى وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه برهان الا
ما ظنوا من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست في الفاعلات
التي هي صور من مواد كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس
ذات العقل المعلول عندهم الا ما يعقل من ذاته ولا ههنا شيئان احدهما ذات
والآخر معنى زايدا على الذات لانه لو كان ذلك لكان مركبا او البسيط
لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول ان العلة الاولى وجود انيتها اعني
في الصور المفارقة والعلة الثانية وجود ها بالاضافة الى العلة الاولى لان
كونها معلولة هو نفس جوهرها وليس هو معنى زايدا عليها كالحال في المعلولات
المادية مثال ذلك ان اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم وكونه علة للبصر
هو من حيث هو مضاف والبصر ليس له وجود الا من هذه الاضافة ولذلك
كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف ولذلك احتاجت العلة
والمعلول في الصور المفارقة للمواد ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة
المضاف كما تبين في كتاب النفس ان يقال التثليث

لا يكفي في المعلول الاول فان جرم السماء الاول ازم عندهم من معنى واحد
من ذات المبدإ وفيه تركب من ثلثة اوجه احدها انه مركب من صورة وهيولى وكذا
كل جسم عندهم فلابد لكل واحد منه سوى الصورة من مخالف الهيولى وليست كل
واحدة علة عندهم علة مستقلة للاخرى حتى يكون احدهما بواسطة الاخرى من غير علة
اخرى زايدة عليها قلت الذي نقوله ان الجرم السماوي هو عندهم مركب من
مادة وصورة ونفس فيجب ان يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه اربعة
معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الهيولى اذ ليس احدهما علة مستقلة

في الموسى

للثانية بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدر عنه النفس
ومعنى صدر عنه الفلك الثاني فيكون فيه ترتيب ضرورة والقول بان الجسم
السماوي مركب من صورة وهيولى لسائر الاجسام يوشك ان يغلط فيه ابن سينا على
المشائين بل الزام السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا لفسد عندهم ولذلك
قالوا فيه انه بمركب ولا فاسد وللغزالي قوة على المتناقضين ولو كان كما قال
ابن سينا لكان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا لكان الترتيب لازما لمن يقول ان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها سبب لبعض
ولكونها اسبابا للاجرام السماوية ولمادونها ولكون السبب الاول سببا لجميعها
هو غير هذا كله الوجه الثاني قالت الوجامدان الجرم الاقصى على حد مخصوص
في الكبر واختصاصه بذلك القدر من بين سائر الافلاك زائد على وجود
ذاته ممكنا ان لم يصدر منه او اكبر فلابد له من مخصص بذلك المقدار زائد على الشيء
البسيط الموجب لوجوده لان وجود العقل فانه وجود محض لا تخص بمقدار بل
لسائر المقادير فحذروا ان يقال للكيفاج الا الى علة بسيط قلت يعني بهذا القول
انهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو الذي حادث صدر وهو غير بسيط اعني انه جسم
ذو كيفية فعندي اذا ضيان احدهما بسيط الجسمية الجوهرية والثاني الكيفية المحدودة فيجب
ان يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك اكثر من معنى واحد
فلا يكون العلة الثانية علة بل مركبة وهذا كله فاسد فان الفلاسفة
لا يعتقدون ان الجسم بكبره يصدر عنه مفارق وان صدر عندهم فانما يصدر
الصورة الجوهرية وتقادير اجزائها عندهم تابعة للصور لكن هذا كله عندهم
في الصور الهيولانية والاجرام السماوية عندهم مركبة هي بسيط لا تقبل الضعف
والكبر ثم وضع الصور والمادة صادرتين عنه مباينتان خارجتان عن اصولهم وتعبيره
جرا والفاعل بالطبيعة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس
يفعل الصورة ولا الهيولى وانما يفعل من الهيولى والصورة صورة المركب منهما

جميعا اعني المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان الفاعل يفعل الصورة والهيولى
لكان يفعلها في شيء لا مرئي وهذا كله ليس ربا بالفلاسفة فلا معنى لرده على انه
رأي الفلاسفة قالت الوجامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لسببه انه لو كان البكر
منه لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي ولو كان اصغر منه لم يصلح للنظام
المقصود قلت يرد بهذا القول ان الفلاسفة ليس يرون ان جرم الفلك
مثلا جايز ان يكون اكبر او اصغر مما هو عليه لانه لو كان ما هو الموضعين لم يحصل
النظام المقصود منها ولا كان ذلك لما منها وكيفا طبيعيا بل كان لمقدار ما
على هذا الوجه وامامقصا وكلاهما يقتضي فساد الموجودات منها لان البكر
كان يكون فضلا كما قال الوجامد بل البكر والصغر كلاهما كما يقتضيان فساد
العالم عندهما قالت الوجامد رد على الفلاسفة فمقول ومعنى جهة النظام
بل هو كان في وجود ما فيه النظام افتقر الى علة موجدة فان كان كافيا مقدرا مستقيما
عن وضع العلل فاحكموا بان النظام في هذه الموجودات اقتضى هذه الموجودا
على علة زايدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى علة فذلك ايضا لا يكفي
للاقتضاء المقادير بل كفاح الى علة التركيب قلت حاصل
هذا القول انه يلزمهم ان في الجسم اشياء كثيرة ليس يمكن ان يصدر عنه فاعل
واحد الا ان يقولوا ان الفاعل الواحد يصدر عنه افعال كثيرة او يعتقدوا
ان كثيرا منه لو اعتقد الجسم يلزم عنه صورة الجسم وصورة الجسم عن الفاعل وعلى
هذا الراي فليس تصدر الاعراض التابعة للجسم التكون عن الفاعل بجهد
او لابل بتوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سايغ على اصول الفلاسفة
لا على اصول المتكلمين واظنه ان المعتزلة يرى ان ههنا اشياء لا يصدر
عن الفاعل للشيء صدورا اوليا كما يراه الفلاسفة واما نحن فقد تقدم منا
قولنا ليكف الواحد سببا لوجود النظام ووجود الاشياء الحاملة للنظام فلا
معنى لاعادة ذلك الوجه الثالث قال ابو حامد سوان الفلك الاقصى

انقسم الى نقطتين مما القطبان ومما ثابتا الوضع لاغيرهما وضعها واجزاء المنطقة
تختلف وضعها فلابد اما ان يكون جميع اجزاء الفلك الاقصى متشابهة فلم لزم تعيين
نقطتين منه بين سائر النقط لكونهما قطبين واجزاؤه مختلفة فمن بعضها خواص
ليس في البعض فما بد اذا تلك الاختلافات والجرم الاقصى لم يصدر الا عن
واحد بسيط والبسيط لا يوجب الا بسيطا هو الشكل وهو الكرى وبتشابهها في
وهو الخلق عن الخواص وهذا ايضا لا يخرج عنه فلت البسيط يقال على معنيين احدهما
ما ليس مركبا من اجزاء كثيرة وهو مركب من صورة ومادة وبهذا يقولون في الاجسام
الاربعة انها بسيطة والثاني يقال على ما ليس مؤلفا بين صورة ومادة بمغايرة
للصورة بالمادة وهي الاجرام السماوية والبسيط ايضا يقال على ما هو الكل والجزء
منه واحد وان كان مركبا من الاسطقسات الاربعة والبسيط بالمعنى المقول
على الاجرام السماوية لا يجب ان يوجد اجزاؤه مختلفة بالطبع كاليمين والشمال للفلك
والاقطاب والكرة بما هي كرة يجب ان يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدود
به تخالف كرة كرة وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة ان يكون غير بسيط
بل هي بسيط من حيث انها ليست مركبة من صورة ومادة فيها قوة وغير متشابهة من
جهة ان الجزء القابل لموضع القطبين ليس هو الجزء الفوقاني من الكرة بل هو جزء
محدود بالطبع في كرة كرة ولو لا ذلك لم يكن للاكر مراكز بالطبع بها تختلف فهي
غير متشابه في هذا المعنى وليس يلزم من الزامها انها غير متشابهة في هذا المعنى ان
يكون مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطبايع ولا ان يكون الفاعل لها مركبا
من قوى كثيرة لان كل كرة فهي واحدة ولا يصح القول عندهم ايضا بان كل نقطة
من اى كرة اتفقت يمكن ان يكون مركزا دائما مخصصها الفاعل فان هذا انما
يصح في الاكر الصناعية لان الاكر الطبيعية وليس يلزم عن وضع هذا ان كل نقطة
من الكرة يصلح ان يكون مركزا دائما الفاعل هو الذي يخصصها ان يكون الفاعل
كثيرا الا ان موضع انه ليس في الشاهد شيء واحد يصدر عنه فاعل واحد لان ما في

الشاهد

الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم ان يكون كل واحد مما ههنا
يلزم عنه عشر فاعلين وهذا كله تخافات وهذيانات اذ ليس هذا النمط الذي هو
شبيه بالهذيان في العلم الالهي والمصنوع الواحد في الشاهد انما يصنعه صانع
واحد وان كان توجد فيه المقولات العشر فما الذي بهذه القضية ان الواحد
لا يصنع الا واحدا اذا فهم ما فهم ابن سينا وابو نصر وابو حامد في المشكاة فانه يعقول
على مذهبهم في المبدا الاول قال ابو حامد فان قيل لعل في المبدا انواع من الكثرة
لا ازمة لامر جهة المبدا وانما ظهر لنا ههنا مئة اوار بعة والباقي لم نطلع عليه وهذا
عبور منا على عينه لا يشككنا في ان مبدا الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر عنه كثير
قلت هذا القول لو قالت به الفلاسفة لزمهم ان يعتقدوا ان في المعلول
الاول كثرة لانها تساوقت كان يلزمهم ضرورة ان يقال لهم من اين جاءت
في المعلول الاول كثرة وكما يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير لكن يلزمهم ان
الكثير لا يصدر من الواحد فقولكم ان الواحد لا يصدر عنه واحد ينا قض قولكم
ان الذي صدر عن الواحد الاول شيء فيه كثرة لانه يلزم ان يصدر عن الواحد واحد
الا ان يقولوا ان الكثرة التي في المعلول الاول كل واحد منها اول فيلزمهم
ان يكون الاوايل كثيرة والعجب كل العجب كيف خفي هذا على ابي نصر وابن سينا
لانهما اول من قال بهذه المخافات فقلد وبما الهوس ونسبوا هذا القول
الى الفلاسفة لانهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدا الثاني انما هي مما يعقل
من ذاته وما يعقل من غيره لزم منهم ان يكون ذاته ذات طبيعتين اعني صورتين
هاليتين ليست شيئين هي الصادرة عنه المبدا الاول واي هي الغير صادرة وكذلك
يلزمهم اذا قالوا فيه انه ممكن من ذاته واجب من غيره لان الطبيعة الممكنة يلزم
ضرورة ان يكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود
فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان يعود واجبة الا ولا ممكن ان تنقلب طبيعة
الممكن ضرورة وذلك ليس من الطبايع الضرورية امكان اصلا كانت ضرورة

براتها او بغيرها وهذه كلها خرافات واقاويل اصنف من اقاويل المتكلمين وهي
امور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على اصولهم وكلها اقاويل ليست تبلغ مرتبة
الاقناع للطبي فضلا عن الجدلي وذلك كما يقول ابو حامد فغير ما موضع مرتبته
ان علومهم الالهية ظنية قال ابو حامد قلنا فاذا جوزتم هذا فقولوا ان الموجودا
كلها على كثرتها وقد بلغت الافا صدرت عن المعلول الاول فلا تحتاج ان يقتصر
على عدم الفلك الاقصى وتقول بل يجوز ان يكون قد صدرت عنه جميع النفوس الفلكية
والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسماوية وانواع كثيرة لا نهاية عندها لم يطلعوا
عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الاول قلت هذا اللزوم صحيح ويخاصمه ان صيرا
العقل الصادر عن المبدا الاول بما الوهمانية التي صارت بها المعلول الاول موجودا
واصار مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان جوزوا الكثرة في المعلول الاول غير محدودة
لم يخل ان يكون اهل عدد الموجودات او اكثر منه او مساوية لها فان كانت
اقل فحينئذ يلزم ان يرد علوا انثا ويكون شيء بلا علة وان كانت مساوية
او اكثر لم يلزمهم ان يرد علوا صيرا انثا ولكن يكون الكثرة الواجبة فيه فضلا
قال ابو حامد ثم عن الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جاز تولد كثرة
يقال انها لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورية في وجود المعلول الاول جاز
ان يقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها لازمة ولا
يدرا عددها وكل ما يخيل وجودها بلا علة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول
والثاني اذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان حال افتقارها في مكان ولا
زمان وجواز ان يكون موجودا بلا علة لم يخص احدهما بالاضافة اليه قلت
يقول اذا جاز ان توجد كثرة في المعلول الاول عن غير علة لان العلة الاولى
لا يلزم عنها كثرة جاز تقدير كثرة مع العلة الاولى واستغنى بمرفوع علة ثانية في
اول فان كان مستحيلا وجود شيء مع العلة الاولى بلا علة فهو مستحيل ايضا
مع العلة الثانية بل لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي محدودة في المعنى وليس

يفترقا واحد بما مع الافتراق في الزمان ولا المكان فاذا جاز ان يوجد شيء بلا علة لم يخص
احدى العلتين بما عنى الاولى او الثانية بل يكفي في ذلك ان يوجد مع احدهما
ويستغنى عن وضع مع العلة الثانية قال ابو حامد جميعا عن الفلاسفة فان
قيل لقد كثرت الاشياء حتى زادت على الف ويبعد ان يبلغ الكثرة في المعلول
الاول الى هذا العدد فلذلك اكثرنا الوسايط ثم قال رادا على الفلاسفة قلنا
قول القائل يبعد هذا رجم ظن لا يحكم به في المعقولات الا ان يقول انه يستحيل
فنقول لم يستحيل وما المراد بالتفصيل فيها جاوزونا لواحد فاعتقدنا ان كوز
ان يلزم المعلول الاول لامر جهة العلة لازم واحد واثنان وثلاثة فالمحيل للاربعة
وخمسة وهكذا الى الف والالف يحكم بمقدار دون مقدار فليس غير مجاوزة الواحد
مردود هذا ايضا قاطع قلت لو جاوب ابن سينا وساير الفلاسفة ان المعلول
الاول فيه كثرة ولا بد وان كل كثرة انما يكون منها واحد فوصرانيته اقتضت ان
ترجع الكثرة الى الواحد وان تلك الوهمانية التي صارت بها الكثرة واحدا
معنى بسيط صدرت عن واحد مجرد بسيط لا شتراك جواهر هذه اللوازم التي الزمهم
ابو حامد وخرجا من هذه الشناعات فابو حامد لما طفر ههنا بوضع فاسد منسوب
الى الفلاسفة ولم يجد مجيبا يجاوبه بجواب صحيح سرت به وكثر المحالات الازمة
لهم وكل محال لا يسر ولو علم انه لا يرد به على الفلاسفة لما خرج به واصل فساد هذا
الوضع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يقتضوا ان ذلك الواحد الصادر كثرة
ملزمهم ان يكون تلك الكثرة عن غير علة ووضعهم تلك الكثرة محدودة كفاهم لا
ادخال مبدا ثالث ورابع لوجود الموجودات شيء وضعي لا يضطر اليه برهان
وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبدا اول ثان وذلك انه لما اقتضت العلة
الثانية ان يوجد فيها كثرة من دون العلة الاولى فهذا كله بزيادة وخرافات واصل
هذا انهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطاطاليس ومذهب
من تبعه من المشائين وقد

واخيرا ان كل مكان قبلهم من العقلاء لم يجوزوا ان يقولوا في ذلك شيئا وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم يكون القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة ايضا قال ابو حامد ثم نقول هذا باطل بالمعلول الثاني فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه الف ونيف واما الكواكب وهي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون والتاثير والنحوس والسعود فبعضها على صورة الحمل والثور والاسد وبعضها على صورة الانسان وكيفيات تابزة في محل واحد من العالم السفلي من التبريد والتسخين والسعادة والنحوسة وكيفيات مقادير هي في ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف ولو جاز هذا لجاز ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الجسمية تكيفها على واحدة فان كان اختلاف صفاتها وجواهرها وطبايعها دال على اختلافها فكذا الكواكب مختلفة لامحة ويفتقر كل واحد الى علة لصورته وعلة لهيولاه وعلة لاختصاصه بطبيعة المسخنة او المبردة او السعيدة او النحسة ولاختصاصه بموضعه ثم لاختصاص خلقها باشكال البهايم المختلفة وهذه الكثرة ان يتصور ان تعقل في العقل الثاني تصور في الاول ووقع الاستغناء قلت هذا الشك قد وقع منه وهو من مني ما كثرته في هذا الباب واما جواب الوجه الذي ذكرناه عنهم لم يلزم شيء من هذه المحالات واما ما ذكرتم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهته وكثرة من جهته وان الوحدانية منه هي علة وجود الكثرة فلم يتفك من هذه الشكوك ايرادا ايضا فان الاشياء انما تكثر عند الفلاسفة بالهيولى الجوهرية واما اختلاف الاشياء من قبل اعراضها فليس يوجب عندهم اختلافا في الجوهر كيفية كانت او كيفية او غير ذلك من انواع المعقولات والاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى وصورة ولا هي مختلفة بالنوع اذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد لانها لو اشتركت في جنس لكانت مركبة

ولم يكن بسيطا وقد تقدم القول في هذه الاشياء وما في تكثير القول فيه قال ابو حامد الاعتراض الخامس هو انا نقول ان سلمنا هذه الاوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة ولكن كيف لا يستحيل من قولهم ان كون المعلول الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى عنه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك ومنه عقله الاول يقتضي وجود عقل منه وما الفصل بين هذا وبين قايل عرف وجود انسان غايب وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه وصانعه يقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال له وراى مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك عنه وكيف يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئان اوان وهذا اذا قيل في الانسان فحكمك منه وكونه في موجود آخر اذا كان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان او ملكا او فلكا فلست ادري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع اما فضلاء العقلاء الذين يشفقون الشر زعمهم في المعقولات فلست من هذه الاقاويل كلها التي هي اقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله فهي اقاويل غير صادقة ليست جارية على اصول الفلاسفة ولكن ليت شعري بلغ من عدم الاقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل والا الصورة التي صور فيها صورة حقيقة وذلك ان الانسان الذي فرضه ممكن الوجود من ذاته واجبا من غيره عاقلا لنفسه ولفاعله انما يصح تمثيله بالعلة الثانية اذا وضع هذا الانسان فعالا للموجودات مرجحة ذاته ومرجحة علة كما وضع المبدا الثاني من قال يقول ابن سينا وكما من شان الكل ان يضع المبدا الاول سجاده فانه اذا وضع كذلك لزم ان يصدر عن هذا الانسان شيئان اثنان احدهما من حيث يعلم ذاته والاخر من حيث يعلم صانعه لانه اذا فرض فعالا من حيث العلم فلا بعد ايضا ان فرض فعالا من حيث ذاته ان يقول ان الذي يلزم عنه من حيث هو ممكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث واجب الوجود اذا كان هذان الوجهان موجودين لذاته فاذا ليس هذا القول من الشناعة

ذ الصورة التي اراد ان تصورها هذا الرجل حتى ينفر منه نفسك عن اقوال
وتخسيسهم في اعين النظار ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا
حيا كحيوان مريدا باراده عالما بعلم سميعا بصيرا متكلما بسمع وبصر وكلام ولزم عنه
جميع العالم ان يكون الانسان الحي العالم السميع البصير المتكلم يلزم عن جميع العالم
لانه ان كانت هذه الصفات من الامور التي يقتضي وجود العالم فيجب ان يكون لا
فرق فما يوجب في كل موجود يوصف بها فان كان الرجل قصد قول الحق في
هذه الاشياء فغلط فهو معذور وان علم الحقيقة فيها فقصده فان لم يكن هناك ضرورة
داعية له فهو غير معذور وان كان انما قصد بهذا التعريف انه ليس عنده قول يمكن
يعتمد عليه في هذه المسئلة اعني المسئلة التي هي من اين جاءت الكثرة كما نظهر
بعد من قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه
المسئلة وهذا هو الظن من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم ينظر الرجل الا
في كتب ابن سينا فظنه القصور في الحكمة من هذه الجهة قال ابو حامد فان
قالوا ابطلتم مذهبهم فما تقولون انتم اتزعمون انه يصدر من الشئ الواحد
من كل وجه شيئان مختلفان فتكابرون العقل ام تقولون المبدء الاول
فيه كثرة فتنكرون التوحيد او تقولون لا كثرة في العالم فتنكرون الحس او تعولون
اقنت بالوسايط فيضطرون الى الاعتراف بما حكوه قلنا نحن لم نخض في هذا
الكتاب غرض مهم وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد حصل غرضنا
نقول ومن زعم ان المبدء الصادر اثنين من وجه مكابرة للعقول او
اتصف المبدء بصفة توجب ان يكون مناقضا للتوحيد فهذا ان دعوى ما طلبنا
ولا برهان لهم عليها فانه ليس يوجب استحالة صدور اثنين من وجه كما يوجب
استحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يوجب بالضرورة ولا بالنظر
وبالجملة من قال المبدء الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
خلق المختلفات والمتباينات مكابر بوجه على ما يريد فاستحالة هذا لا يوجب بضرورة

ولا نظر وهذه وردت به الانبياء والمؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله واما البحث على كيفية
صدور الفعل من الله تعالى بالارادة فمضول وطمع في غير مطمع والذي طمعوا في
طلبه مناسبة وموفقة رجح حاصل نظرهم الى المعلول الاول من حيث انه ممكن
الوجود صدر منه فلك ومن حيث انه يعقل نفسه صدر عنه نفس الفلك فمنزه جماعة
لاظهار مناسبة فلنقتصل مبادي هذه الامور من الانبياء صلوات الله عليهم ولنصدقوا
فيها اذ العقل ليس يحيلها وتتركك البحث عن الكيفية والكمية والمهية فليس ذلك
مما تتسع له قوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا
تفكروا في ذات الله فلت قوله ان كل ما قدرت عن ادراك العقول الا
فواجب ان ترجع فيه الى الشرع حتى وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي
انما جاء متمما لعلوم العقل اعني ان كل ما يجز عنه العقل افاده الله للانسان
من قبل الوحي والمجز المدارك الفروق عليها في حيوة الانسان ووجوده
منها ما هو عجز بالطلاق اي ليس في طبيعة العقل ان يدرك بما هو عقل ومنها
ما هو عجز بحسب طبيعة ضعف من البدن وهذا النوع اما ان يكون في اصل الفطرة
واما ان يكون لامر عارض من مزاج من عدم تعلم وعلم الوحي رحمة لجميع هذه
الاصناف واما قوله وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم فقط فانه لا يليق
بهذا العرض به وهي بعوة من بعوات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصده
طلب الحق لارتفاع الشكوك وتحير العقول وقوله فانه ليس يوجب استحالة
صدور اثنين عنه واحد كما يوجب استحالة كون الشخص الواحد في مكانين فانه
وان لم يكن بالمكان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس كذلك
لكون المقدمة القايلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان
يكون يقينية ذاتية والمقدمات اليقينية تتفاضل على ما بينت في كتاب
البرهان والسبب في ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدها الخيال قوي
التصديق فيها واذا لم يساعدها الخيال ضعف والخيال غير متغير الا عند الجمهور ولذلك

مزارتاض بالمعقولات واطراح التخيلات فالعقل متان فی مرتبه واحده عند
الكرخی التصدیق وما یقع الیقین بمثل هذه المقدمات اذا تصفح الانسان الموجودات
الكائنه الفاسده فرأی انها انما كیفت اسماؤها وصوره امر قبل افعالها وانه لو
صدر ای موجود الفق عن ای فضل الفق وعن ای فاعل لافق لاختلطت الذوات
والحدود وبطلت المعارف فالنفس مثلا انما تمیزت من الجمادات بافعالها الخاصه
الصادره عنها والجمادات انما عرفت بعضها من بعض بافعال تخصها وكذلك النفوس
ولو كان یصدر عن قوة واحده افعال كثیره كما یصدر عن القوی المركبه افعال كثیره لم
یكن فرق بین الذوات البسیطه والمركبه ولا تمیزت لنا وایضا ان امكن ان یصدر
عن ذات واحده افعال كثیره فقد امكن فعل من غیر فاعل وذلك ان الموجود
انما یوجد عن موجد لا عن معدوم وكذلك لیس یمكن ان یوجد المعدوم من ذاته فاذا كان
المحرك للمعدوم والمخرج له من القوه للفعل انما یخرجه من جهته ما هو بالفعل واجب
ان یكون لهذا الفعل المخرج له من العدم للوجود وانه ان خرج ای مفعول الفق
من ای فاعل الفق لم یمتنع ان یخرج المفعولات الی الفعل من ذاتها لا من قبل
فاعل یفعلها بان یخرج الافعال الكثیره من القوه للفعل عن فاعل واحد فواجب
ان یكون فیه اعنی تلك الافعال اومعانیا بسببها لانه ان لم یكن فیه الا خواص
متباینه خرج من سبیل الافعال انما یخرج من شیء من غیر مخرج له ولیس لقائل ان یقول
ان شرط الفاعل انما هو ان یوجد فاعلا فقط بالفعل المطلق فقط لا یخرج من
الفعل مخصوص فانه لو كان ذلك كذلك لفعل ای موجود الفق ای فعل الفق
واختلطت الموجودات وایضا فان الموجود المطلق اعنی الكلی اولیس للعدم
من الموجود القطع ولذلك نفی القول بموجود مطلق وكون مطلق القائلون نفی
الاحوال وقال القائلون باثباتها انها لا موجوده ولا معدومه فلیس یصح
ان یكون الاحوال علة للموجودات وكون الفعل الواحد یصدر عن واحد هو فی
العالم الذی هو الشاهد اسن منه وغیر ذلك العالم فان العلم تیسر تكثیر المعقولات

للعالم لانه انما یعقلها علة الخیر الذی علیه موجوده ومن علة علة ولیس یمكن ان یكون
المعلولات الكثیره یعلم بعلم واحد ولا یكون العلم الواحد علة لصدور معلولات
كثیره عنه والشاهد مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثالا الخزانة غیر العلم الصا
در عنه الكرسی لكن العلم القدیم مخالف فی هذا العلم المحدث والفاعل القدیم للفاعل
المحدث فان قیل فانا نقول انت فی هذه المسئله وقد ابطلت مذهب ابرسنیا
فی علة الكثیره فانا نقول انت فی ذلك فانه مر قبل ان فرق الفلاسفه كانوا یجیبون
فی ذلك بواحد من ثلثة اجوبه احدها قول من قال ان الكثره انما جاءت من قبل الهیو
لی والثانی قول من قال انما جاءت من قبل الآلات والثالث قول من قال من
قبل الوسایط وحكی عن آل ارسطوانهم صححوا القول بمحمل السبب فی ذلك التوسط
قلت ان هذا لا یمكن الجواب فیه فی هذا الكتاب بجواب برهانی فاما نحن
فجد لارسطو والامر شهر من قدماء المشائین هذا القول الذی ینسب الیهم الا ترون
الصور جاحب من قبل علم المنطق والعلل لم یمكن من حصرها والذی یحكی عنه
علی اصولهم ان سبب الكثره هی مجموع الثلثه الاسباب اعنی المتوسطات و
الاستعدادات والآلات فحین كلها قد بینا كیف تستند الی الواحد وترجع الیه
اذ كان وجود كل واحد منها بوجه محض هی سبب الكثره وذلك انه یشبه ان یكون
السبب فی كثره المعقولات المفارقه اختلاف طبایعها القابله فما تعقل
من المبدء الاول وفیاض یستفید منه غیر الوصف الذی هو فضل واحد فی نفسه كثیر
بكثره القوابل له كالمال فی الارض الذی تخرج منه ریاسات كثیره والصنائع
التی كلها كما ینبغی كثیره وهذا یعرض عنه فی غیر هذا الموضع فان تبین شیء منه والا
رجع الا الوحی واما الاختلاف یقع من قبل اختلاف الاسباب الاربعه
فبین وذلك ان اختلاف الافلاك یكون من قبل اختلاف حركاتها واختلاف
صورها ومواده ان كان لها مواد وافاعلها المخصوصه فی العالم وان كانت
تمت مراجل هذه الافعال عندهم واما الاختلاف الذی یعرض او لا مادون

فلك القمر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافهما فى القرب والبعد
من المحركين لما وهى الاجرام السماوية مثل اختلاف النار والارض وباقى المضادات
واما السبب فى اختلاف المحركين العظيمين اللذين احدهما فاعل للكون والثانى الفساد
فاختلاف اجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما بين فى كتاب الكون والفساد
سبب الاختلاف الذى يكون من قبل الاجرام السماوية هو شبيه بالاختلاف الذى يكون
من قبل اختلاف الآلات واذا كان ذلك فلك فاسباب الكثرة عند ارسطو
من الفاعل الواحد هى الثلثة اسباب ورجوعه الى الواحد سوا بالمعنى المتقدم وكون
الواحد سبب الكثرة واما ما دون فلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاربعة
الاسباب اعنى اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الآلات
وكون الافعال يقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا كائن قريب من الآلات
ومثال الاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف القوابل وكون المختلفات
بعضها اسبابا لبعض اللون فان اللون الذى يحدث فى الهواء غير الذى يحدث
فى الجسم والذى يحدث فى البصر غير الذى يحدث فى الهواء اعنى فى العين والذى يحدث
فى الحس المشترك غير الذى يحدث فى العين والذى يحدث فى الخيال غير الذى يحدث
فى الحس المشترك والذى فى القوة الحافظة والذاكرة غير الذى فى الخيال وهذا كله
على ما بين فى كتاب النفس

فى تقويم عن اثبات الصانع قال

ابو حامد الناس فرقتان فرقة اهل الحق وقد راوا ان العالم حادث وعلموا ضرورة
ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم بهذه القول بالصانع
وفرقة اخرى وهم الدهرية وقد راوا ان العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا
ويعتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه فاما الفلاسفة فقد راوا ان
العالم قديم ثم اثبتوا له صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لانه
فى الابطال ملت بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد اكثر المذاهب جميعا
وذلك ان الفاعل يلقى صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله فى حال

يصدر
كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل لوجود البيت عن البناء والصنف الثانى انما
عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به
وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساوق لوجود ذلك المفعول اعنى انه اذا عدم ذلك
الفعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول اى بحاما وهذا
الفاعل اشرف وادخل فى باب الفاعلية من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه
الفاعل الاخر يوجد مفعوله ويحتاج الفاعل الحافظ بعد الايجاد وهذه حال المحرك
مع المحركة والاشياء التى وجودها انما هو فى المحركة فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون ان
المحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالمحركة قالوا ان الفاعل للمحركة
هو الفاعل للعالم وانه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم فعلوا قيامهم
بهذا العالم فعل اوشئ وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده
فالتجأ من ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجوده فمن لزم عنده ان يكون الفعل الصادر
عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل الفاعل
عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم اى لا اول له
ولا اخر لانه موجود قديم بذاته كما قيل لم يصفه بالقدم قال ابو حامد يحتج على الفلاسفة
فان قيل كيف اذا قلنا للعالم صانع لم نعن به فاعلا مختارا بالفعل بعد ان لم يفعل
كما نشاهده فى اصناف الفاعلين من الخياط والناسج والعامل نعنى به على العالم
ونسمية المبدا الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان كنتم اياها
لهذا التاويل وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على ما وجب
فانا نقول العالم وجوداته اما ان يكون له علة او لا علة له فان كان له علة فتلك
العلة لها علة ام لا علة لها وتلك القول فى علة العلة حاما ان يتسلسل الى غير نهاية وهو
محال واما ان ينتهى الامر الى علة اولى لا علة لوجودها فنسميه المبدا الاول فان
كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدا الاول فانا لم نعن به الا موجودا لا علة
له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز ان يكون المبدا الاول هى الكواكب لانها عدد وهى بسبيل الحوادث

بعينه فيظهر بطلانه نظرا في صفة المبدا ولا يجوز ان يقال كما، واحدا وجم واحدا او ثمن
او غير ذلك لانه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدا الاول لا يجوز ان يكون
مركبا وسيوافيك نظرنا ان والمقصود ان موجدا لا علة لوجوده ثابت بالضرورة
والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدا الاول

هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم العلة يقال بشتراك الاسم على العلل الاربعة اعني
الفاعل والصورة والهيولى والغاية ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان
جوابا محتملا فانهم كانوا يسلمون عن اي علة اراد وتقولهم ان العالم له علة اولى
فلو قالوا اردنا بذلك السبب الفاعل الذي فعله لم يزل ولا يزال وفعوله هو فعله
لكان جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قدمنا غير معترض عليه ولو قالوا اردنا به السبب الصوري
لكان معترضا ان فرضوا صورة العالم قديمة وان قالوا اردنا صورة مفارقة
لمادة عرى قولهم على مذهبهم وان قالوا صورة هيولانية لم يكن المبدا عندهم شيئا
غير جسم من الاجسام ولهذا لا يقولون به ولذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية
كان جاريا ايضا على اصولهم واذا كان هذا الكلام فيه هذا الاحتمال ما ترى فكيف يصح
ان يكون جوابا للفلاسفة ولتسمية المبدا الاول على معنى انه لا علة لوجوده
وهو علة لوجود غيره كلام ايضا محتملا فان هذه التسمية يصدق على الفلك الاول
او على السماء بكمالها وبالجملة على اي نوع كان من الموجودات اذا الارض لا علة لها
فرق بين هذا الاعتقاد الوهمي عنهم ايضا وبثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم
عليه البرهان القاطع على ان كلام محتمل ايضا فان كما يجوز ان يفصل العلل
الاربعة ونبين ان كل واحد منها او لا علة له اعني ان العلل الفاعلية
ترتقي الى فاعل اول والصورية الى صورة اولى والمادية الى مادة اولى والغاية
الى غاية اولى ويتبين بهذا بيان ان هذه العلل الاربع الاخيرة ترتقي الى علة اولى
فذاكره غرضك هذا القول الذي حكاه عنهم ولذلك القول الذي اتى به برهان
ان لها علة اولى كلام محتمل وذلك ان قولك فانا نقول العالم موجود وكل

موجود اما ان يكون له علة او لا علة له لا اخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال
بشتراك الاسم وذلك مرور الاسباب الى غير نهاية هو ممتنع عندهم ممتنع وممتنعة
واجب عند الفلاسفة وذلك انه ممتنع عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة
ان كان المتقدم مباشرا طافة وجود المتاخر وغير ممتنع عندهم اذا كانت بالعرض ودور
واما اذا لم يكن فساد المتقدم شرطا في وجود المتاخر وكان مثالك فاعل اول مثل
وجود المطر عن الغيم والغيم عن البخار والبخار عن المطر فان هذا جائز عندهم دورا الى غير نهاية
لكن ذلك ضرورة لسبب اول وذلك وجود انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود
المتقدمات عندهم في امثال هذه ليس هو شرطا في وجود المتاخر بل ربما كان الشرط
فساد بعضها وامثال هذه العلل هي عندهم مرتقية لعلة اولى ارتباطية ينتهي الحركة اليها
وعلى علة من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الاخير مثال ذلك ان شرائط
اذا ولد افلاطون فان المحرك الاقصى للتحريك عندهم في عين توليده اياه هو الفلك
او النفس او العقل او جميعا او البارئ سبحانه ولذلك ما يقول ارسطو الانسان
يولد انسان والشمس وسنين ان الشمس ترتقي الى محرك ومحركها الى المبدا الاول فاذا
ليس الانسان الماضي شرطا في وجود الانسان الاتي كان الصانع اذا صنع مصنوعات
متتابعة فراوقات متتابعة بالات مختلفة ومع تلك الالات بالات وتلك
بالات اخر فان كون هذه الالات بعضها غير بعض هو بالعرض وليس منها واحدة
شرطا في وجود المصنوع الا الاله الاولى اعني المباشرة فالاب ضروري في كون الابن
كان الالة التي يباشر بها المصنوع ضرورية في كون المصنوع واما الالة التي صنع بها
تلك الالة فهي ضرورية في كون الات المباشرة وليست ضرورية في كون المصنوع
الذي صنع الاب بالعرض ولذلك ربما كان فساد الالة المتقدمة شرطا في وجود
اذا فعل المتاخرة من مادة المتقدمة مثل ان يكون انسان من انسان فسد بوسط
كونه نباتا والنبات منيا او دم طمث وقد تقدم القول في هذا واما الذي يجوز مرور العلل
الى غير نهاية بالذات فهو البرهنة وقد سلم هذا ايضا الفلاسفة والخلاف عند

فوجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول يريد
ان الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ اول لا علة له وانما اختلافهم في هذا المبدأ فالدهريون
يقولون انه الفلك الكلي وغير الدهريين يقولون ان شيئا خارجا عن الفلك وان
الفلك معلول وهو لاء فرقتان فرقة تزعم ان الفلك فعل محدث وفرقة تزعم
انه فعل قديم ولما كان هذا البيان مشتركا للدهريين وغيرهم قال نعم لا يجوز ان يكون
المبدأ الاول هي السماوات لانها عدد ودليل التوحيد ينفيه يريد ان النظام الذي في
العالم يظهر منه ان المدبر واحد كما ان النظام الذي في البيت يظهر منه ان المدبر له واحد
وهو قايد البيت وهذا كله كلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد او جسم
واحد لو كشي او مميزه لانه جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الاول لا يكون
ان يكون مركبا قلت اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة فليس هو مذهب
الفلاسفة في اجرام السماوي الا ان يكون بينه وبينك بيع له باشتراك الاسم واما بشيء انفرد
به ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة مخرج مثل هذا البيت والخزانة
والسماء ليست عندهم مركبة لهذا النوع من الحدوث ولذلك سموها ازلية اي ان وجودها
مع الازل وذلك ان ما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى كان ما ليس بفاسد ليس من هيولى
بل هو معنى بسيط ولولا الكون والفساد الذي في هذه الاجرام بالزم ان يكون مركبة من هيولى
وصورة لان الاصل ان الجسم واحد في الوجود كما هو في الحس فلو لا فساد هذه الاجسام
لقضينا انها بسيطة وان الهيولى هي الجسم فالجسم السماوي لما كان لا يفسد دلت على ان
الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل وان النفس الذي لها قوام بهذا الجسم لان هذا
الجسم ليس كاجسام فرقابلة الى النفس كالاجسام الحيوانات وانما كاجسام الى النفس
لا لان منه ضرورة وجودها ان يكون متنفسا بل لان الافضل من ضرورته ان يكون
الافضل والمتنفسة افضل من غير المتنفسة والاجرام السماوية لا اضلاع عندهم الذي فيها قوة
الجوهر فليست ضرورة ذات مادة كالحي للاجرام الكائنة فاما ان يكون كما يقول ارسطاطاليس
صورا واما ان يكون لها مواد تشترك فيها اولى واما ان يكون هي المواد انفسها ويكون

سواد جسمية بذاتها لا جسمية بحياة قال ابو حامد والجواب من وجهين احدهما انه يلزم
على مساق مذهبهم ان يكون اجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها وقولهم ان بطلان
ذلك يعلم بنظر ثان نبطل ذلك عليهم في مسئلة التوحيد وفرض الصفات
بعد هذه المسئلة المتقدمة الذكر علت بريد انهم اذا لم يقدروا ان يثبتوا الواحد انيه
ولا قدروا ان يثبتوا ان الواحد ليس بجسم لانهم اذا لم يقدروا على نفي الصفات كان ذلك
الاول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم او قوة في جسم وزعم ان
يكون الاول الذي لا علة لها هي الاجرام السماوية وهذا القول لازم لمن يقول بالصور
الذي حكاه عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتجون على وجود الاول الذي لا علة له بما
نسبته اليهم من الاحتجاج ولا يزعمون ايضا انهم يحتجون عن دليل التوحيد ولا عن
دليل نفي الجسمية عن المبدأ الاول وستاتي هذه المسئلة فيما بعد قال ابو حامد
والوجه الثاني وهو الخاص بهذه المسئلة هو ان يقال بحسب تقدير ان هذه الموجودات
لها علة ولكنه لعل لها علة ولعلة العلة علة لذلك وكذا الى غير نهاية وقولهم ان هذا يستحيل
اثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منهم فانا نقول عرفنا ذلك ضرورة بغير وسط
او عرفناه بوسط ولا سبيل الى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكروه في النظر يبطل
عليكم بتجويز دورات للاول لها واذا جاز ان يدخل في الوجود ما لا نهاية له لم يبعد ان
يكون بعضها علة لبعض وتنتهي من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ولا يبتهي
من الجانب الاخر الى علة لا علة لها لما كان الزمان السابق له اخر وهو الان الزماني
والاول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة بعد فان الحال ولا ان
بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي فيه لكم ذلك في النفوس
البشرية المفارقة للابدان فانه لا معنى عندكم والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية
لاعدادها اذ لم تزل نطفة من انسان وانسان من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان
مات فقد بطل نفسه وهو بالعدد غير نفس مرتبات قبله ومعه وبعده وان كان الكل
بالنوع واحدا فعندكم في الوجود من كل حال نفوس لا نهاية لاعدادها فان قيل النفوس

ليس لبعضها ارتباط بالبعض ولا ترتب لما بالطبع ولا بالوضع واما الكل فهي موجودات
لا نهاية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مترتبة بعضها فوق البعض او كان
لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات واما النفوس فليست تلك ولا ذلك الحكم
في الوضع لان طريقة باولها من عكسه فلم احتيج احد القسمين دون الآخر وما البرهان الفرق وما
تذكر ان على من يقول ان هذه النفوس التي لا نهاية لها عندكم لا كلها لم ترتيب اذ
وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية لا نهاية لها واذا فرضنا وجود
نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الان خارجا عن النهاية واقعا
على ترتيب في الوجود او بعضها بعد بعض والعلة غايتها ان يقال انها قبل المعلول
بالطبع كما يقال فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحيل ذلك في القبل
الحقيقي الزماني فينبغي ان لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي وما بالهم لم يجوزوا
احدا بعضها فوق البعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها
قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا حكم بارد لا اصل له قلت وكذلك قوله
لما علة ولعلة العلة علة وهكذا الى غير نهاية لا قوله وكل مسلك ذكروه
في النظر يطل عليكم بتجويز دورات لا اول لها لمسلك متقدم الجواب فيه حين
قلنا ان الفلاسفة لا يجوزوا علا ومعلولات لا نهاية لها لانه يوجد لكل معلول لا علة
له ويوجد ما بعض من قبل علة قديمة لكنه لا اذا كانت مستقيمة ومعا ولان
مواد لا نهاية لها هل اذا كانت دورا واما كما يحكيه عن ابن سينا انه يجوز نفوس لا نهاية
لها وان ذلك انما امتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول احد من الفلاسفة وقد
يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه ضعف ما يلزم الفلاسفة شنع عما ارتهم من قبل
هذا الوضع اعني القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ومن اهل هذا قال
بالتناسخ حيث قال ان النفوس معدودة بتعدد الاشخاص وانها باقية واما قوله
وما بالهم لم يجوزوا احدا بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودا
بعضها قبل بعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا حكم بارد فان الفرق بينهما عند

العلاسفة

الفلاسفة ظاهرا وذلك ان وضع اجسام لا نهاية لها محال يلزم عنه ان يوجد لما لا نهاية له
كل وان يكون بالفعل وذلك مستحيل والزمان ليس بذي وضع فليس يلزم منه وجود اجسام
بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجود ما لا نهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم قال
ابو حامد محيبا عن الفلاسفة فان قيل البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية ان يقال
كل واحدة من احاد العلل اما ان يكون ممكنة في نفسها او واجبة فان كانت واجبة فلم
يفتقر الى علة وان كانت ممكنة فالكل موصوف بالامكان وكل ممكن يفتقر الى علة زائدة
على ذاته فيفتقر الكل الى علة خارجة عنها قلت هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة
اول من نقله عن الفلسفة ابن سينا على انه طريق غير طريق القدماء لانه زعم انه مركب
الوجود وان طريق القوم من العراقي ناتجة للحد الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين
وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود ينقسم الى ممكن وضروري وضعوا
ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم بسببه لما كان ممكنا وجب ان يكون الفاعل له
واجب الوجود بذاته هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد وليس فيه كذب
الا ما وضعوا من ان العالم بسببه ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه فاراد ابن سينا
ان يعمم هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن هو العلة كما ذكر ابو حامد واذا سومح في
هذه التسمية لم ينتهه بالقسمة لما اراد لان قسمة الموجود اولا الى ما له علة والى ما لا علة له
ليس معروفا بنفسه ثم ما له علة ينقسم الى ممكن والى ضروري فان فهمنا من الممكن المقتضي
نقض الى ممكن ضروري ولم ينقض الى ضروري لا علة له وان فهمنا من الممكن ما له علة وهو
ضروري لم يلزم من ذلك ان ما له علة فله علة وامكن ان يدعي ان تلك لها علة وان
يمر ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي الامر الى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود
لان يفهم من الممكن الذي وضعه بازاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فان الممكنات
بهذا المعنى التي يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية واما ان عنى بالممكن ما له علة من الاشياء
الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذي سلف في الموجودات الممكنة
بالحقيقة ولا تبين بعد ان ههنا ضروريا يحتاج الى علة فيجب عنه وضع هذا ان شيئا الامر

لما ضروري غير علة الان تبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالامر
في الجملة الممكنة قال ابو حامد قلنا لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الان يراد
بالواجب مالا علة لوجوده ويراد بالممكن مالوجوده علة فان كان المراد هذا فلنخرج
لاجزه اللفظ فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته خارجة منه
وان اريد بلفظ الممكن غير مالا ردناه فليس بمفهوم فان قيل فندا بدي ان يتقدم
واجب الوجود ممكنات الوجود وهو مما قلتا ان اردتم بالواجب والممكن ماذكرناه فهو
نفس المتنازع فيه فلا تسلم انه مع وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم العدم بالحوادث والزمان
قديم واحاد الدورات حادثة وهي ذات اوابل والمجموع لا اول له فقد تقدم
ما لا اول له بذوات اوابل وصدق ذوات الاوابل على الاحاد ولم يصدق
على المجموع فكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كلما
صدق على الاحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه
بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء
بالشمس في النهار واظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن له اول والمجموع عندهم
ما له اول فتبين ان من يجوز حوادث لا اول لها وهي صور العناصر الاربعة فلا
يمكن من انكار علل لانهاية لها ولم من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات
المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجح فرقهم الا التحكم المحض حلت وضع اسباب ممكنة
لانهاية لها يلزم منه وضع ممكن لا فاعل له واما وضع اشياء ضرورية لها علل غير متناهية
فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة ليس له علة وهو صحيح الان المحال اللازم
عن اسباب بهذه الصفة غير اللازم عن اسباب من طبيعة الممكن فلذلك ان اراد
مريد ان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مخرجا برهانيا ان يستعمل بكذا الموجودات
الممكنة لابد لها من علل سيقدم عليها فان كانت العلل ممكنة لزم ان يكون لها علل
ومر الامر الى غير نهاية لم يكن هناك علة فلزم وجود الممكن لا لعلة وذلك مستحيل
فلابد ان ينتهي الامر الى علة ضرورية فاذا انتهى الامر الى علة ضرورية لم يخل هذه العلة

الضرورية ان يكون ضرورية لسبب او بغير سبب فان كانت لسبب سئل ايضا عن ذلك
السبب فاما ان تمر الاسباب الى غير نهاية فيلزم ان يوجد بغير سبب ما وضع انه موجود
بسبب وذلك مع فلا ما ان تنتهي الامر الى سبب ضروري بلا سبب اي بغير وهذا هو وجود
الوجود ضرورة بهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحا واما اذا خرج الحجج الذي
اورده ابن سينا فليس يصح من وجوه احدها ان الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم
وقسم الموجود اولا فيه الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس يصح اذ ان نهايات قسمة
كثرة الموجود بما هو موجود واما قوله في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على ان له
علة زائدة على ذاته والكل ليس يمكن على معنى ان ليس له علة زائدة على ذاته نرد واذا
سلم الفلاسفة انهم انما يعنون بممكن الوجود ما له علة وواجب الوجود ما ليس له علة
قيل لهم لا يمتنع على اصولكم ان يكون علل ومعلولات لانهاية لها ويكون الجملة
واجبة الوجود فان من اصولهم انهم يجوزون ان يكون حكم الجزء غير حكم الكل في الجميع
وهذا القول الاحتمال فيه من وجوه احدها انهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية
على ما تقدم وسواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة الممكن او من طبيعة الضروري
على ما تبين من قولنا والاحتمال الذي لزم ابن سينا في هذا القول انه قيل له اذا
الموجود الى ممكن الوجود وواجب الوجود وعنيت بالممكن الوجود ما له علة وبالواجب
ما ليس له علة لم يمكنك ان تبرهن على امتناع وجود علل لانهاية لها لانه يلزم عن وجودها
غير متناهية ان يكون من الموجودات التي لا علة لها فيكون من ضمن واجب الوجود
لا سيما يجوز عندكم ان يتقدم الازلي من اسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث
وانما عرض لهذا القول هذا الاحتمال بقسمة الموجود الى ما لا علة له والى ما له علة ولو
قسمه على النحو الذي قسمناه لم يكن عليه شئ من هذه الامور اعتراضات وقوله ان العدماء
يسلمون انه قد يتقوم قدم ما لا نهاية له لتجويزهم دورات لانهاية لها هو قول بما لا
فان هذا انما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذي هو واجد بشتراك وقوله فان قيل
قد أدى الى ان يقوم واجب الوجود ممكنات الوجود قلنا ان اردتم بالواجب والممكن

ماذكرناه فهو نفس المطلوب فلا يسلم ان مجموع ما يريد انهم ان اراد ولا بالواجب مالا علة له وبالممكن مالا علة فلانم انه يستحيل ان يقوم مالا يتناهى له علة بعلل لا نهاية لها لان اثر الثاني ان ذلك مستحيل هو رفع لعلل لا نهاية لها واثر الكم واجب الوجود هي تتبعكم التي رتمتم انتاجها ثم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم واحاد الدورات حادثة وهي ذوات اوايل والمجموع لا اول له فقد يقوم ما لا اول له بذوات اوايل وصدق انها ذوات الاوايل على الاحاد ولم يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد دون بعض وانه هؤلاء ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل ان يقوم ما لا علة له بعلول غير متناهية كما يقوم القديم عندكم بالحوادث التي لا نهاية لها فان الزمان عندهم قديم وهو يقوم بازمنة محدثة وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة والدورات التي تقومت بها غير متناهية والجواب ان الفلاسفة ليس من اصولهم وجود قديم قايم من اجزاء محدثة من جهة ما هي غير متناهية بل هم اشد الناس انكارا لهذا وانما هذا من قول الدهرية وذلك ان المجموع لا بد ان يكون من اشخاص متناهية كانت فاسدة او غير متناهية فان كان من متناهية فالكل متفق على ان الجنس كان له وان كان من اشخاص غير متناهية فان الدهرية يضع انه ممكن وواجب ان يكون المجموع ازليا من غير علة توجده واما الفلاسفة فانهم يجوزون ذلك ويرون ان مثل هذه الاجناس من جهة ما يقوم باشخاص ممكنة كانت فاسدة انه لا بد لها من سبب خارج من جهتها دايم ازلي هو الذي من قبله استفادت هذه الاجناس الازلية ولا يرتضون ايضا ان استحالة علل لا نهاية لها هي من قبل استحالة يقوم القديم بما لا نهاية له فهم يقولون ان كون المركبات المختلفة بالجنس بهذا دايما لا كل هو ان بهذا حركة واحدة بالعدد ازلية وان السبب فان بهذا اجناسا كاينة فاسدة بالاجزاء ازلية بالكل ان بهذا موجودا ازليا بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والمركبات التي لا نهاية لها انما صارت ابدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دايمة

وهي حركة الجرم السماوي وليس حركة السماء مؤلفة منه دورات كثيرة لان الذي بهذا فقط وحركة الجرم السماوي انما استفادت الدوام وان كانت كاينة فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه ان يحرك تارة ولا يحرك اخرى ومن قبل محرك لا يمكن فيه ايضا ان يحرك حينا وليس حينا من جهة ما هو محرك كما يلفى ذلك في المتحركات التي لدينا ومذهب الناس في الاجناس ثلثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كاين فاسد من قبل انه متناهي الاشخاص ومذهب من يرى ان من الاجناس ما هي ازلية اي لا اول لها ولا اخر من قبل انه يظهر من امرها انها من اشخاص غير متناهية وهؤلاء فمنهم قسم قالوا ان امثال هذه الاجناس الخاصة لها الدوام من علة تحفظ واحدة بالعدد والا لفنيت ان لعدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذي لا نهاية له وهو لاء هم الفلاسفة وقوم اعتقدوا ان وجود اشخاصها غير متناهية كاف في كونها ازلية وهم الدهرية فتقف على هذه الثلثة الاراء بجملة الاختلاف هو راجع الى هذه الثلثة اصول في كون العالم ازليا وغير ازلي وهل له فاعل او لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم طرف وقول الدهرية طرف اخر وقول الفلاسفة متوسط بينهما واذا تقرر هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز علة لا نهاية لها لا يمكن ان يثبت علة اولى قول كاذب بل الذي يظهر من هذا وهو انه من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها لا يقدر ان يثبت علة اولى ازلية لان وجود معلولات لا نهاية لها هي التي اقتضت وجوب علة ازلية من قبلها استفاد وجود ما لا نهاية له والا فقد كان يجب ان تتناهى الاجناس التي كل واحد من اشخاصها محدث وهذا ليس فقط امكن ان يكون القديم علة للحوادث واوجب وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود اول قديم واحد سبحانه لا اله الا هو تعالى عما يعاند مجاراة الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم فان قيل الدورات ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودا ولا بعد بما يقدر في الوهم

فان كانت المقدارات بعضها علة لبعض فالانسان قد يفرض ذلك في شيء وهمه وانما
الكلام في الموجودات في الاعيان لا في الاذهان فلا يتحقق الا نفوس الاجرام وقد
ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة ازلية قبل التعلق بالابدان وعند
مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيها عدد فضلا من ان توصف بانها لا نهاية لها وقال
اخرون النفس تابعة للمزاج وانما مبنى الموت عدمها ولا قوام لما يوجد دون الجسم
فاذا الوجود في النفوس الان حق الاحياء والاحياء الموجودون محصورون ولا يتصف
النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون اصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها الان
الوهم اذا فرضهم موجودين ثم قال والجواب ان هذا الاشكال في النفوس اورده
عن ابن سينا والفارابي والمحصلين منهم اذ حكموا بان النفس جوهر قايم بنفسه وهو
اختيار ارسطاطاليس والمفسرين من الاوايل ومن عدل عن هذا المسلك فيقول
لم لا يقدر ان يحدث مع كل ان شيء يبقى ام لا فان قالوا لا فهو ممنوع وان قالوا
نعم قلنا فاذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وتناهى اجمع الان لا نهاية موجودات
لا نهاية لها فالدورة ان كانت تقتضيه فحصول موجود فيما يتقى ولا يتحقق غير ممتنع
وبهذا التقرير فقد الاشكال والاعراض فان يكون الخالق نفس ادمي او جني
او شيطان او ملك ايا شئت من الموجودات وهو لازم على كل مذهب
لهم اذا اثبتوا دورات لا نهاية لها قلت اما جوابه من الفلاسفة بان
ما سلف من الدورات معدومة وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكونة
بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف لا بالتناهي ولا بعدم التناهي
فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما يتمسك به عليهم من امر اعتقادهم في الصور
فليس شيء من ذلك من مذاهب القوم والمنقول من مسئلة الاستطاعة فعل كفعل
في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله واحد وانه لا يجوز
فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له واستدلالهم على هذا بان المتكلمين
المسلك الاول قالوا انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل

واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخ اما ان يكون وجوب وجوده لذاته
فلا يتصور ان يكون لغيره او وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب الوجود
معلولا وقد اقتضت علة له وجوب الوجودية وكفى لا يزيد بواجب الوجود الا مالا
ارتباط لوجوده بعلة بحجة منها اثبات وزعموا ان نوع الانسان مقول على زيد وعلى
عمرو وليس زيد انسان لذاته اذ لو كان انسانا لذاته لما كان عمرو انسانا بل
لعلة حصلت انسانا وقد حصلت عمرو ايضا انسانا فتكثرت الانسانية بتكثر المادة
الحاصلة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الانسانية وكذلك ثبوت وجوب
الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعلة فهو اذن
معلول وليس لواجب الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا يمكن ان يكون
واحدا فهذا القول الذي اورده ابو حامد ثم قال ابو حامد محميا لهم على طريق
المناقضة قلنا قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته او لعلة تقسم خطا
في وضعه فانا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه احتمال الان يراد به نفس العلة
فلنستعمل هذه العبارة فنقول لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس احدهما
علة للاخر فقولكم ان الذي لا علة له اما لذاته واما لسبب تقسم خطا لان نفي
العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب علة فاي معنى لقول القايل ان
ما لا علة له لا علة له لذاته او لعلة اذ قولنا لا علة له سلب محض والسلب
المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه لذاته او لا لذاته وان عنيتم بوجوب
الوجود وصفا ثانيا لوجوب الوجود سوى انه موجود لا علة لوجوده فهو غير مفهوم
في نفسه والذي يتمسك به لنفي العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه
لذاته او لعلة حتى يبتنى على وضع هذا التقسيم غرض قول ان هذا برهان مزخرف
لا اصل له بل نقول ان معنى قولكم انه واجب الوجود انه لا علة لوجوده ولا علة
لكونه بلا علة اصلا وليس كونه بلا علة معللا بانه لذاته بل لا علة لوجوده ولا علة
لكونه بلا علة اصلا وهذا التقسيم لا تطرق له الى بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع

لى السلب اذ لو قال قابل السواد لون لذاته او لعلة فان كان لذاته ممتنع لان
لايكون الحمرة لونا والا يكون هذا النوع اعنى اللونية الا لذات السواد فان كان
السواد لونا لعلة جعلة لونا ممتنع ان يعقل سواد ليس بلون اى يجعل العلة
لونا فان ما ثبتت للذات زايدا على الذات لعلة يمكن تقرير عروه فى الوهم وان لم
تحقق فى الوجود ولكنه يقال هذا التقسيم خطاء فى الوضع فلا يقال فى السواد انه لون لذاته
ولا يمتنع ان يكون لغير ذاته فلذلك لا يقال ان هذا الموجود واجب لذاته لو لا علة له
لذاته ولا يمتنع ان يكون ذلك لغير ذات مع علمت هذا المسلك فى التوحيد هو مسلك
الغزالى ابن سينا وليس هو مسلك لاحد من القدماء العلاسفة وهو مؤلف من
مقدمات عامة فكان ان يكون معافيها بمقولة باتساك فيظهر امثل ذلك
المعانى كثيرا ولكنه اذا فصلت تلك المعانى وعين المقصود منها وتوب من
الاقاويل البرهانية فقول الحاكم فى التقسيم الاول انه تقسيم فاسد قول غير صحيح
وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود ما لا علة له ولو قال قابل فما
لا علة له اما ان يكون لا علة له لذاته او لعلة لكان قولا مستقيما فكذلك قول القايل
واجب الوجود لا يخ ان يكون واجب الوجود اما لذاته واما لعلة وليس الامر كذلك
وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة كذا منه حيث هو واحد بالعدد
او لطبيعة مشتركة له ولغيره مثال ذلك ان يقول عمرو انسان من حيث انه عمرو او
من حيث طبيعة مشتركة له ولخالد فان كان انسانا من حيث انه عمرو فليس توجد
الانسانية لغيره وان كان من حيث طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعة من عامة
وخاصة والمركب معلول فواجب الوجود ليس له علة فواجب الوجود واحد فاذا
اخرج القول بهذا الخ كان قول ابن سينا صحيحا وقوله والسلب المحض لا يكون
له سبب ولا يقال فيه انه لذاته او لا لذاته كلام غير صحيح ايضا لان الشئ قد
يسلب عنه الشئ اما لمعنى بسيط يخصه وهو الذى ينبغى ان يفهم بهنا من ذاته
واما لصفة غير خاصة له وهو الذى ينبغى ان يفهم بهنا من اسم العلة وقوله ان هذا

ليس يصدق فى الصفات التى على طريق الايجاب فضلا من التى يكون على طريق السلب
ومعانده ذلك بالمثال الذى اتى به من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو ان
قولنا فى السواد انه لون لا الصدق والكذب عليه قول القايل اما ان يكون
لونا لذاته او لعلة بل كلا القولين كاذبان وذلك انه ان كان لونا لذاته لزم ان لا يكون
الحمرة لونا كما ان كان عمرو انسانا لذاته لزم ان لا يكون خالد انسانا وان كان لونا لعلة
لزم ان يكون تلك الصفة زايدة على الذات وكل ما هو زايد على الذات امكن ان يتصور
نفسه دون الزايد فيلزم هذا الوضع ان يتصور السواد من غير اللونية وذلك مستحيل وهو
كلام مغلط سفسطانى للاشتراك الذى فى اسم العلة وفى قولنا لذاته وذلك
انه اذا فهم من الذات تقابل ما بالعرض كان صادقا قولنا ان اللون موجود للسواد
بذاته ولم يمتنع ان يكون موجودا لغيره اى للحمرة واذا فهم من قولنا انه موجود للسواد
اى لمعنى زايد على السواد اعنى لعلة خارجة عنه الشئ لم يلزم منه ان يتصور السواد
دون اللونية لان الجنس معنى زايد على الفصل والنوع وليس يمكن ان يتصور النوع
او الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك فى الزايد الذى هو عرضى لا فى الزايد الجوهرى وعلى
هذا تقسيم الصدق والكذب قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته او لعلة اى ان
اللون لا يخ ان يكون موجودا للسواد بما هو نفس السواد او بما هو معنى زايد على السواد
وهذا هو الذى اراد ابن سينا بقوله ان واجب الوجود لا يخ ان يكون واجب الوجود
لمعنى يخصه او لمعنى زايد على نفسه لا يخصه فان كان لمعنى يخصه لم يتصور منا
موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود وان كان لمعنى يعم كان كل واحد منهما
مركبا من معنى يعم ومعنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا هكذا
فقول الحاكم فالذى ينبغى ان يتصور موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود
كلام مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قريب من البرهان والنظر من البرهان
قلنا انما قلنا ذلك لان قوة هذا البرهان هى قوة قول القايل ان المغايرة بين الاثنين
المفروضين واجبى الوجود لا يخ ان يكون مغايرة اما بالشخص فيشتركان فى الصورة النوعية

اما بالنوع فيشتركان في الصفة الجنسية وكلا المغايرتين انما توجد للمركبات ونقصان هذا
عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات تتغاير وهي بسايط لا تتغاير النوع
ولا تتغاير الاشخاص وهي العقول المفارقة لكن تبين من امرهم انه يجب ان يكون
فيها المتاخرة الوجود والمتقدم والامر يتقل بهذا لك تغايرا اصلا وبرهان ابن سينا
يتم على هذا الوجه واجب الوجود ان كان اثنين فلا بد ان يكون المغايرة التي بينهما
بالعدد او بالنوع او بالتقدم والتاخر فان كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانا
متفقين بالنوع وان كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس وعلى هذين الوجهين
يلزم ان يكون واجب الوجود مركبا وان كان التغاير الذي بينهما بالتقديم والتاخير
وجب ان يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجميعها وهذا هو الصحيح فواجب
الوجود اذا واحد اذ لم يكن ههنا غير هذه الثلثة الاقسام يبطل هذا الاقسام وصح
القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية سلمكم الثاني
ان قالوا لو فرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه او مختلفين فان
كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنينية اذ السوادان بما
اثنان اذا كانا في محلين او في محل واحد ولكنهما فوقتين اد السواد والحركة
في محل واحد بما اثنان لاختلاف ذاتيهما اما اذا لم يكلف الزمانان كان
السوادين مع اتحاد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز ان يقال في او
واحد في محل واحد سوادان لجاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان ولكنه
ليس بين شخصين مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف
ولم يكن بالزمان ولا بالمكان فلم يبق الا الاختلاف في الذات وبهما اختلافا
لشيء فلا يخلو اما ان يشتركا في شيء او لا يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو
مع اذ يلزم الا يشتركا في الوجود ولا وجوب الوجود ولا كون كل واحد قائما
بنفسه لا في موضوع واذا اشتركا في شيء واختلفا في شيء كان ما فيه الاشتراك
غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب وانقام بالقول بواجب الوجود

لا تركيب فيه وما لا يقسم بالكمية فلا يقسم ايضا بالقول الشارح اذ لا تركيب في الامور
يدل القول الشارح على تعدد كدلالة الحيوان والناطق على ما نفوم به ماهية الانسان
فانه حيوان وناطق ويدل لفظ الحيوان من الانسان غير ما دل لفظ الناطق فيكون
الانسان مركبا من اجزاء يتعلم في الحد بالفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم
الانسان لمجموعها وهذا لا يتصور هناك ودون هذا لا يتصور اثنينية والجواب
انه سلم انه لا يتصور الاثنينية الا بالمغايرة في شيء ما وان المتماثلين من كل وجه
لا يتصور تغايرهما ولكنه قولكم ان هذا النوع من التركيب مع هذا المبدا الاول محكم محض
فما البرهان عليه ولنرسم هذه المسئلة على حيالها فان من كلامهم المشهور ان المبدا
الاول لا يقسم بالقول الشارح كما لا يقسم بالكمية وعليه يبنى اثبات وحدانية
الله تعالى عندهم فلتبحث لم يشر ابو حامد بالاضلال الذي هو في هذا المسلك
الثاني فاخذ يتكلم معهم في تجويز الكثرة بالجملة على واجب الوجود التي نفوها عنه وراى
ان يجعلها مسئلة على حدتها لان المتكلمين من الاشعرية يجوزون على المبدا الاول الكثرة
اذ يجعلونه ذاتا وصفات والاضلال الذي في هذا المسلك الثاني ان المتباينين
قد تباينا بما جوهريهما من غير ان يتفقا في شيء الا في اللفظ فقط وذلك اذا لم يكونا
متفقين في جنس اصلا لا قريب ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المعقول
على الجسم السماوي والجسم الفاسد ومثل اسم العقل المقول على عقل الانسان وعلى
العقول المفارقة ومثل اسم الموجود المقول على الامور الكائنة الفاسدة والازلية
فان اشتباه هذه الالفاظ هي التي تدخل في الاسماء المشتركة هنا والاسماء المتواطئة
فاذا تبين هذا في الموجودات المتباينة ان يكون مركبة ولما افتقر ابو حامد في جوابهم وهذا
المسلك على هذا القدر الذي ذكره اذ بعد اوائلهم في التوحيد ثم نرد معاندتهم
قال ابو حامد حكاية عن الفلاسفة بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة
لذات الباري من كل وجه واثبات الوحدة تنفي الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق
الى الذوات من جهة ادبعة الاول بقول الانقام فلانا وهما فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا

مطلقا فانه واحد بالاتصال القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا
في المبدأ الاول الثاني ان ينقسم الشئ في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكيم
كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة فان كل واحد من الهيولى والصورة وان كان
لا يتصوران يقوم منفردا دون الآخر فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة فحصل
واحد وهو الجسم وهذا ايضا منفي عن الله فلا يجوز ان يكون البارئ صورة لجسم ولا
هيولى لجسم ولا مجموعهما اما مجموعهما فلعلتين احديهما ان كان يكون منقسما بالكمية
عند التجزية فعلا او وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولى فلا يكون
مادة لانها يحتاج الى الصورة وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط
وجوده بشرط آخر سواه ولا يكون صورة لانها يحتاج الى المادة الثالث الكثرة
بالصفات لتقرير العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات ان كانت قواعد
الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات والا فكثرة في واجب الوجود
وانتفت الوحدة الرابع كثرة عقلية كحصول تركيب الجنس والنوع فان السواد سواد
ولون والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل
فهو مركب عن جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان
ناطق والحيوان جنس والناطق فصل وهو مركب من الفصل والجنس وبهذا النوع
كثرة فزعموا ايضا ان هذا منفي عن الاول الخامس كثرة تلزم من جهة تقدر ماهية وتقدير
وجود تلك الماهية فان الانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف
اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل يحيط به ثلثة اضلاع وليس الوجود جزءا
من ذات هذه الماهية متقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان
وماهية المثلث وليس يدري لهما وجودا في الاعيان ام لا ولو كان الوجود مقوما للماهية
لما تصور ثبوت ماهية في العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان
لازما بحيث لا يمكن تلك الماهية الا موجودة كالسماء او عارضا بعد ما لم يكن كماهية
الانسان من زيد وعمرو وماهية الاعراض والصور الحادثة فزعموا ان هذه الكثرة ايضا

ان احكام الماهية

يجب ان ينتفي عن الاول فيقال ليس لماهية يكون الوجود مضافا اليها بل الوجود الواجب له
كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية وطبيعة حقيقية كما ان الانسانية والبشر
والسماوية كليات وطبيعيات وذوات ماهية اذ لم تثبت ماهية لكان الوجود
الواجب لازما لتلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب
معلولا وهو مناقضا لكونه واجبا قلت هذا ما حكاه ابو حامد عن اقاويل الفلاسفة
في نفي الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك يشرع في تقرير ما قصدوا ان افهم في
هذا المعنى وينبغي لمن ان ينظر اولا في هذه الاقاويل التي ينسبها اليهم وبين
مرتبتها في التصديق ثم يشير الى النظر فيما ذكره من مناقضتهم ثم الى النظر في عناد
الى ان استقل معهم في هذه المسئلة فاول ضروب الانقسام التي ذكر ان الفلاسفة
ينفونها عن الاول هو الانقسام بالكمية تقديرا او وجودا وهو متفق عليه عند كل
من يعتقد ان المبدأ الاول ليس بجسم سواء من اعتقد ان الجسم مركب من جواهر
لا تتجزى او انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان على انه ليس بجسم وقد مضى
الكلام على هذا البرهان واما النوع الثاني فهو الانقسام بالكيفية كانقسام
الجسم الى الهيولى والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة
وصورة وهو مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع الكلام على صحة احد المذهبين
وهذا الانقسام ينتفي عن الاول ايضا عند كل من اعتقد انه ليس بجسم واما
الجسمية عن الاول من جهة ما هو واجب الوجود لذاته فسياتي الكلام في ترتيب
مرتبة القول المستقل في ذلك على التمام وذلك ان قولنا ان واجب الوجود
مستغن عن غيره اعني انه لا يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهيولى وكل
واحد من هذين ليس بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهيولى
والهيولى ايضا غير مستغنية عن الصورة هذا في نظر وذلك ان الجسم السماوي
عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وانما هو عندهم بسيط فقد يظن
انه يصدق عليه انه واجب الوجود بجوهره وستاتي هذه المسئلة ونتوقف

احد من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالاجسام البسيطة
التي دونه الا ابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما موضع ونستقصيها
فيها فما استانف واما البيان الثالث وهو نفي الصفات غير واجب
الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجبة
الوجود كان واجب الوجود اكثر من موجود واحد وان كانت معلولة غير الذات
لزم ان لا يكون واجب الوجود فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس بواجب
الوجود او يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود وهو باطل
ممتنع ومستحيل فانه بيان لزيف من ان يكون حقا واذا سلم ان واجب الوجود
معلول والمعلول لا بد له من موجود في غير مادة فان الموجودات التي ليست في مادة وهي القائمة
بذاتها من غير ان يكون اجساما ليس يمكن ان يتصور فيها صفات ذاتية يتقوم
بها الذات فضلا على ان يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي
الصفات التي تسمى اعراضا لانها اذا وجدت ارتفعت لم ترتفع الذات
كالوان الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف
على انها هي هي ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليه الا باشتقاق
الاسم فلا نقول في الانسان انه علم كما يقول فيه انه حيوان وانما يقول فيه
انه عالم بوجود هذه الصفات في ما ليس بجسم مستحيل لان طبيعتها مطبوع غريزته
عن الموصوف بها ولذلك كمية اعراضا وتميزت عن الموصوف في النفس وخارج
فان قيل ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس فيها امثال هذه الصفات وذلك
انهم يعتقدون انها دراكة متميزة محركة وهم يعتقدون مع هذا انها ليست بجسم
والجواب انهم ليس يريدون ان هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات
بل يرون انها صفات ذاتية ومعانيها الصفات الذاتية الا انها تكثر بها الموضوع
الحاصل لها بالفعل بل انما تكثر بالجهة التي تكثر الحدود فانها
هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان حد الانسان

امثال

حيوان ناطق وليس الناطق والحيوان كل واحد منهما غير صاحبه في خارج النفس
بالفعل واللون والشكل فيه خارج النفس وذلك يلزم تسليم ان النفس ليس بشرط
وجود المادة ان لا يسلم انه يوجد في الموجودات المفارقة ما هو واحد بالفعل خارج
النفس كثيرا بالعدد وهذا هو مذهب النصارى في الاقانيم الثلث وذلك انهم ليس يرون
انها صفات زائدة على الذات وانما هي عندهم تتكثر بالجوهر وهي كثرة بالقوة لا بالفعل
وذلك يقولون ان ثلثة واحد اي واحد بالفعل ثلثة بالقوة وسعد الشماتة والمحال
الذي يلحق من فرض ان المبدأ الاول ذا صفات زائدة على ذاته واما الكثرة الرابعة وهي
الكثرة التي يكون للشيء من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي يكون للشيء من قبل
جنسه وفصله في تركيبه من الكثرة التي يكون للشيء من اجل مادته وصورته وذلك ان
المركب انما توجد المركبات من المادة والصورة لا للبسايط فلا ينبغي ان يكلف في اثبات
الكثرة الكائنة من المبدأ الاول تعالى واما الكثرة الخامسة وهي تعدد المعنية والانية فان
الانية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه
في النفس وما يدل عليه هو مرادف للصادق وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية
في القضايا الحملية فان لفظ الوجود يقال على معنيين احدهما ما يدل عليه الصادق
مثل قولنا هل الشيء موجود اي صح بوجود وهل كذا يوجد كذا او لا يوجد كذا والثاني
ما ينزل من الموجودات منزلة المعنى مثل قسمة الموجودات الى المعقولات العشر والى
الجوهر والعرض واذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق ولم يكثر خارج النفس كثرة
واذا فهم منهم ما يفهم من الذات والشيء كان اسم الموجود معقولا على واجب الوجود
وعلى ما سواه بتقديم وتاخير مثل اسم الوارة المقول على النار وعلى الاشياء الطارة بها وهو
مذهب الفلاسفة واما هذا الرجل فانما بنى القول فيما على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطا
وذلك انه يعتقد ان الانية وهو كون الشيء موجودا شيء زائد على الماهية خارج النفس
وكانه عرض فيها واذا وضع انها شرط في وجود الماهية ملزوما كان واجب الوجود لانه بسيط
ماهية كان واجب الوجود مركبا من شرط ومشروط فكان يكون ممكن الوجود وايضا

نعنه ابن سينا ان ماهوجوده زايد على ذاته فله علة واما الوجود عند ابن سينا فهو عرض
لاحق للمهية وعليه يرد قول ابي حامد ههنا وذلك ان قوله فان للانسان مهية قبل
الوجود والوجود يرد عليها او يضاف اليها وكذلك المثلث له مهية وهو انه شكل
كيط به ثلثة اضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه المهية بقوما لها ولذلك يجوز
ان يدرك العاقل مهية الانسان ومهية المثلث وليس يدري ان لها وجودا
في الاعيان ام لا فدل على ان الوجود الذي يستعمل ههنا ليس هو الوجود الذي يدل
على ذوات الاشياء اعني الذي هو كالجنس لها لا على الذي يدل على ان الشيء خارج
النفس وذلك ان اسم الموجود يقال على معنيين احدهما على الصادق والاخر
على الذي يقابله العدم وهذا هو الذي ينقسم الى الاجناس العشرة وهو كالجنس لها وهذا
هو مقدم على الموجودات بالوجه الثاني اعني الامور التي هي خارج الذهن وهذا
هو الذي يقال بتقديم وتاخير على المقولات العشر وبهذا المعنى يقول في الجوهر انه
موجود بذاته وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجودات بذاته واما الموجود
الذي بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي
بمعنى الصادق هو معنى في الاذهان وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه
في النفس وهذا العلم يقدم العلم بمهية الشيء اعني انه ليس يطلب من وجود مهية الشيء
حتى يعلم انه موجود واما المهية التي تقدم على الموجود في الاذهان فانما طلبت في الحقيقة
مهية وانما شرح منى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم
انما مهية وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة
انما صارت موجودة باشخاصها واشخاصها بكلياتها وقيل في كتاب النفس
ان القوة التي بها يدرك ان الشيء خارج اليه وموجود غير القوة التي يدرك
بها مهية الشيء المشار اليه وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة في الاعيان
والكليات في الاذهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات المعقولة بينه
والمفارقة واما قول القائل ان الوجود امر زايد على المهية وليس تقوم الموجود في جوهره فقول غلط

هو الان

هو الان بعينه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض خارج عن المقولات العشر خارج النفس
وهو مذهب ابن سينا وسئل عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل
على معنى الصادق او على عرض موجود في ذلك العرض فتوجد اعراض لا نهاية
لها وذلك مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضع والظن ان هذا المعنى هو الذي راى
ابو حامد ان ينفيه عن المبدا الاول وهو منفي عن جميع الموجودات فضلا عنه
عن الاول اذ هو اعتقاد باطل وما ذكروه المعنى منه الاكاد من قولهم انهم يذكر
ما قصدوا به انفسهم في هذا المعنى ما يظنه بهم عقال وصح هذا فانهم يقولون
للباري تعالى انه مبدا الاول وموجود وجوبي وواحد وقديم وباق وعالم وعاقل
ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومشوق
ولذيذ وملتذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن واحد لا كثرة
فيه وهذا من العجايب قال فينبغي ان كشف مذهبهم لتفهم او لا ثم نشتغل
بالاعتراض فان الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهم رمي في غاية البعد
والعمدة في فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدا الاول واحد وانما تكثر
الاسماء باضافة شيء اليه او اضافته الى شيء او سلب شيء عنه والسلب لا يوجب
كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب الكثرة فلا تكثر ون اذا
كثرة السلوب وكثرة الاضافات وكثرة الشان في ازديده كلما لا السلب
والاضافة فقالوا اذا قيل له اول فمعناه اضافة الى الموجودات بعده واذا
مبدا فمعناه اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة لا معلولاته واذا
قيل موجود افعناه معلوم واذا قيل جوهر فمعناه الوجود مسلوبا عنه المحل او
موضوع وهذا سلب واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه اولا واذا قيل
باق فمعناه سلب العدم عنه اخيرا ويرجع حاصل القديم والباقي الى الوجود ليس
مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه موجود لا لعلة
وهو على الغير فيكون جميع ما يرجع الى السلب والاضافة اذ معنى لا علة سلب وصلة على الغير اضافة واذا قيل

عقل فمعناه انه موجود برياء عن المادة وكل موجود هذه صفته فهو عقل ان يعقل ذاته
ويشعر بها ويعقل غيره وذات الله هذه صفتها اى هو برئ عن المادة فاذا هو
عقل وهما عبارتان عن معنى واحد واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته التى
هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول
وذاته عاقل والكل واحد اذ معقول من حيث انه مجردة عن المادة وغير
مستورة عن ذاته التى هو عقل وهو عاقل بمعنى انه مجردة عن المادة
لا يكون شئ مستورا عنه ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا
لنفسه كان معقولا ولما كان عقلا ذاته لا يزايد على ذاته كان عقلا ولا يبعد ان
تغاير العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل كونه عاقلا كان عقلا يكونه
عقلا لكونه عاقلا فيكون العاقل والمعقول واحدا بوجه ما وان كان
عقلنا فى ذلك مغايرة فى عقل الاول فان ما للاول بالفعل ابدا او
يكون بالقوة مارة وبالفعل اخرى واذا قيل خالق وفاعل ومبدع وسائر
صفات الفعل فمعناه ان وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضانا
لازما وان وجود غيره حاصل عنه ومبدع لوجوده كما يتبع النور الشمس والاسخان
النار والمشبه بنسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا ان كونه معلولا فقط والاس
هو لك فان الشمس لا تشعر لفيضان النور عنها والنار لفيضان الاسخان فهو
طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدا الوجود غيره ففيضان ما يفيض
عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر عنه وللهو ايضا كالواحد منا اذا وقف بين
مريض وبين الشمس فارتفع حجر الشمس عن المريض لسببه لا باختياره ولكنه عالم بذاته
وهو غير كاره ايصاله فعلى المظل الفاعل للظل بعضه وجسمه والعالم الارضى
بوقوع الظل نفسه لا جسمه وفرق الاول ليس لك فان الفاعل منه هو العالم وهو
الارضى اى انه غير كاره له وانه عالم بان كماله وان يفيض من غيره بل لو امكن
ان يفرض كون الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الارضى لكنه

ايضا مساويا للاول فان الاول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدا فعله فان علمه بنفسه
فى كونه مبدا الكل علة فيضان الكل فان النظام الموجود متبع للنظام المعقول فمعناه
انه واقع به فكونه فاعلا غير زايد على كونه عالما بالكل او علمه بالكل علة فيضان الكل
عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته مالم يعلم انه مبدا للكل
فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنده بالقصد الثانى
فهذا معنى كونه فاعلا واذا قيل قادر لم يعن به الا كونه فاعلا على الوجه الذى قررناه
وهو ان وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التى بفيضانها ينتظم الترتيب
فى الكل على الوجه الاكمل والكمال والحسن واذا قيل مريد لم يعن به الا ان
ما يفيض عنه ليس هو فاعلا عنه وليس كارها له بل هو عالم ان كماله وفيضان الكل
عنه ممكن بهذا المعنى ان يقال هو راض وجاز ان يقال للراضى انه مريد
فلا يكون الارادة الا عين القدرة ولا يكون القدرة الا عين العلم ولا العلم
الا عين الرضا فالكل اذا رجع الى عين الرضا فهذا ان علم الاشياء
ليس مأخوذا من الاشياء والا كان مستفيدا ومنفعلا وكمالا من غيره وهو محض فى واجب
الوجود ولكنه علمنا على قسمين علم شئ حصل منه صورة ذلك الشئ كعلمنا بصورة
السماء والارض وعلم اخترعناه كشئ لم نشاهد له صورة ولكنه صورناه من
انفسنا م اوجدناه فيكون وجود الصورة مستفادا من العلم لا العلم من الوجود
وعلم الاول من القسم الثانى فان تمثيل النظام فى ذاته سبب لفيضان النظام
عن ذاته ثم لو كان مجرد حضور صورة نقش او كتابة خط ونقوشنا كافيا
فى حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والارادة
بعينها ولكنا لقصورنا ما ليس يكفى تصورنا لايجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى
ارادة مجردة تبعث من قوة شرقية تحرك منهما القوة المحركة للعضل والاعصاب
فى الاعضاء الآلية فتحرك تحرك العضل والاعصاب اليدا وغيرها وتحرك بحركتها
القلم او الآلة الخارجة فارجه وتحرك المادة بحركة القلم بالمداد وغيره ثم تحصل

الصورة المتصورة في نفوسنا ملائكة لم يكن بنفس وجود هذه الصورة في نفوسنا
قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عرض المبدا المحرك للعضل وهذه الصورة
محركة لتلك المحرك الذي هو مبدا القدرة وليس تلك فرواجب الوجود فانه ليس
مركبا من اجسام تتنث القوى في الحرافة فكانت القدرة والارادة والعلم
والذات منه واحدا واذا قيل لم يرد به الا انه عالم علما يفيض عنه
الموجود الذي فعاله فان الحي هو الفعال المدرك فيكون المراد به ذاته
مع اضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه ولا كما قلتنا فانها لا تسم الا نفوس
مختلفة من يتعذر عنها الادراك والفعل فحيا به عين ذاته ايضا واذا قيل له
وجود اريد به انه يفيض عنه الكل لا لغرض يرجع اليه والوجود تم بشيئين احدهما
ان يكون المنعم عليه غايرة فيوهب عنه فاعل مرتهب شيئا وهو مستفيض عنه
لا يوصف عليه الا بالوجود والثاني الايجاب الجواد فيكون اقراره على الجود لذاته
وكل من يجود لحمد او ليثنى عليه او ليتخلص من مذمته فهو مستفيض وليس بجواد
وانما الجواد الحقيق الله تعالى فانه ليس شيء من هذه اغراضه فيفعل الكمال استفاد
المدح فيكون الجواد اسما منبئا عن وجوده مع اضافته لا الفعل وسبب الفرض فلا
يرد الى الكثرة في ذاته واذا قيل خير محض فانه يريد وجوده بريا عن النقص و
العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر
والا فالوجود من حيث انه وجود خير مترجح هذه الاشياء لا السلب لامكان النقص
والشر وقد يقال خير لما هو سبب لنظام الاشياء والاول بدا انتظام كل شيء فوض
ويكون الكل دالا على الوجود من نوع اضافة واذا قيل واجب الوجود فمعناه هذا
الوجود مع سلب علة لوجوده واحالة علة لعدمه اولا واخرا واذا قيل عاشق ومعشوق
ولذيذ وملتذ فمعناه ان كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذيذ الجمال
ولا معنى للذة الا ادراك الكمال الملايم ومن عرف كمال نفسه وراحاطته بالجملة
او حاله بها وفي جمال صورته وكمال قدرته وقوة اعضائه وبالجملة ادراكه لصور

كل كمال

كل كمال هو ممكن له لو امكن ان يتصور ذلك في انسان واحد لكان محبا لكماله وملتذا به
وانما نقص لوته لتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم بما يزول او يخشى زواله
والاول له البهاء الاكمل والجمال الاتم اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاضر له وموجود
لذلك الكمال مع الامر امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل فوق كل
كمال واحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق كل احباب والالتذاذ به فوق كل
التذاذ
بل لانسبة لغذائنا اليها البتة بل من اجل من ان يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة
الان تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الاحالة في الاستعارة كما يستعير
لفظ المريد والمختار والفاعل مانع القطع بعدم ارادتنا عن ارادتنا وبعد قدرته عن
عزمه رتنا وعلمنا ولا بعد في ان يستشع عبارة اللذة فيستعمل مرادا والمقصود
ان حالة اشرف من احوال الملائكة واجل بان يكون منبوطا وحالة الملائكة اشرف
من احوالنا ولم يكن لذة الا في شهوة البطن والفرج لكانت حالة الحمار والخنزير
اشرف من حال الملائكة وليس لهم لذة اي للمبادي من الملائكة المجردة عن المادة الا
في السرور بالشعور بما حضر وابه من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله ويكون
الذي للاول فوق الذي للملائكة فان وجود الملائكة التي هي العقول المجردة وجود
ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وامكان العدم نوع شر ونقص فليس كل شر
عن كل شر مطلقا غير الاول فهو الخير المحض ولا البهاء والجمال الاكمل ثم هو
عاشق ومعشوق عشقه لغيره اولم بعضه كانه فاعل ومعقول عقله لغيره او
بعقله وكل هذه المعاني راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله لما وعقله لذاته
هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى معنى واحد فهذا طريق تفهيم هذه
وهذه الامور مقتصرة لما يجوز اعتقاده يقينا انه لا يصح على الاصلح والى ما يصح
اعتقاده فيقين فساده ونسبه الى المراتب الممكنة في اقناع الكثرة ودعوام نفسها
ويقين يخرجهم عن اقامة البرهان ولزم كل مسئلة على حيالها علت عن ايراد
ما اكثر ما ذكره من وصف مراتب الفلاسفة في كون الباري تعالى واحدا من وصفه

باو جاف كثيرة فلا كلام معنا في هذا الا ما ذكره من انه عقلا انه يدل على نفي سلبي
وليس كذلك بل هو الامر الاخص من ذلك عند الفلاسفة المثبتين كما ذكرناه مرارا فلا تغفل
من ان العقل غير المبدأ الاول وانه لا يوصف بانه عقل ولك قوله في العقول
المفارقة فيها امكانا وعدما وشرا ليس هو منه قولهم فلم يخرج الا ما ذكره في الرد عليهم
في المسائل المتن في ابطال مذهبهم في نفي الصفات قال

في صفاته تعالى

ابو حامد اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة كما تقدم الاول
كما اتفقت عليه المعتزلة وزعموا ان هذه الاسامي وردت شرعا وتجوزا اطلاقها
لعلة ولكنه يرجع الى واحدة كما سبق والكرامات صفة زائدة على ذاته كما كون
في مقتنا ان نكون علمنا ومقدرتنا وارادتنا وصفاتنا زائدا على ذاتنا ومعلوم انا لذلك
يوجب كثرة لان هذه الصفات لو طرت علينا لكنا نعلم انها زائدة على الذات
او تجوزنا ولو قدرت مقارنة لوجودنا ثم قدر تأخرها لخرج هذه الكون زائدة على الذات
بالمفارقة وكل شيئين اذا طرأ احدهما على الآخر وعلم ان هذا ليس ذاك وذاك
ليس هذا فهو اقترانا يقتضي التعدد فكونها شيئين فما ذا الا لخ هذه الصفات
بان يكون تقارنه لذات الاول عز ان تكون اشياء سوى الذات
فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود وهذا مما فلهذا اجمعوا على نفي الصفات
قلت الذي يعسر علي هو قال في التعدد الصفات المختلفة ترجع للذات
ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدرة والارادة فهو ما واحدا
وانها ذات واحدة وان يكون ايضا العلم والعالم والقدرة والقادر
والارادة والمريد حتى واحدا والذي يعسر علي هو قال ان ههنا ذاتا وصفات
زائدة على الذات ان يكون الذات شرطا لوجود الصفات والصفات شرطا
في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيئا واجب الوجود اي موجودا واحدا ليس
فيه علة ولا معلول لكنه هذا الاجراب عندي في الحقيقة اذ لو فرض ان ههنا شيئا
واجب الوجود بذاته فانه يجب ان يكون واحدا من جميع الوجوه وغير مركب اصلا

الام

من شرط ومشروط وعلة ومعلول لان كل موجود بهذه الصفة فاما ان يكون مركبا
واجبا واما ان يكون ممكنا فان كان واجبا كان واجبا لغيره لا بذاته لانه يفتقر الى
مركب قديم من ذاته اعني من شيئين يكون له مركب وخاصيته على قول من ينازل ان كل
مركب حادث لان التركيب فيه يكون عرضا فيه جائزا وان كان ممكنا فهو محتاج الى ما يوجب
امر ان العلة الى المعلول وا ما ان يوجد شيئ مركب من ذاته على اصول الفلاسفة وان
جوزوا امر اضافة ذاته فغير ممكنة وذلك ان التركيب شرطان وجوده وليس يمكنه ان يكون
الا فواحد من فاعلة للتركيب لان التركيب شرطان وجودها وذلك افراد كل مركب من
الامور الطبيعية اذا اكملت لم يمكنه الا من المفعول عليها تركيبه من هم المفعول على الذي
من جزء من الانسان الى والده المعطوته بل كل تركيب عند ارسطاطاليس فهو كائن
فاسد فضلا على ان يكون لا علة له وا ما على بعض الطريقة التي سلكها ابن سينا
من واجب الوجود وممكن الوجود الذي مركب قديم فليس بعض الذي ذلك لانه اذا
فرضنا ان الممكن ينتهي الى علة ضرورية والضرورية الخ اما ان يكون لها علة
او لا علة لها وانه ان كانت لها علة فانها تنتهي الى ضرورة لا علة له فان هذا
القول انما نوذي من جهة امتناع التسلسل الى وجود ضرورة لا علة له فان علة
لا الى موجود ليس له علة اصلا لانه يمكن ان يكون له علة صورية او مادية الا ان
يوضح ان كل ما له صورة ومادة وما جملة كل مركب فواجب ان يكون له فاعل خارج
عنه وبهذا تمام البيان ولم يتضمنه القول المسلوك في بيان واجب الوجود مع
ما ذكرنا ان فيه من الاضلال ولهذا بعينه لا يقتضي دليل الاستقرائية وهو ان كل
حادث له محدث الى اول قديم ليس بمركب وانما يقتضي الى اول بين كما ذكرت واما
ان يكون العالم والعلم شيئا واحدا على ما يمتنع بل واجب ان ينتهي الامر في
اقسام هذه الاشياء الى ان يجد المفهوم فيها وذلك ان العالم ان كان عالما بعلم
فالذي به العالم عالما هو ان يكون عالما وذلك ان كل ما استفاد صفة من غيره فتلك
الصفة اولا تريد بالمعنى المستفاد مثال ذلك ان هذه الاجسام الحية التي لدينا ان

كانت ليست حيته منه ذاتها بل من قبل حياة كملها فواجب ان يكون تلك الحيوة التي
استفاد منها ما ليس بحي الحيوة حيته بذاتها او ينتهي الامر فيها الى غير نهاية وكلك يوجد
في العلم وسايل الصفات واما كون الذات الواحد ذات صفات كثيرة مضافة
او سلوبية او متوهمة بانها مختلفة من غير ان يكون تلك الذات تلك الكثرة تتميز
تلك الصفات فتلك امر لا ينكر وجوده مثل كون الشئ موجودا وواحدا وممكنا
وواجبا فان الشئ الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شئ غيره سمي قادرا
وفاعلا واذا اعتبر من جهة تضيفه الى الفعلين المتقابلين سمي مريدا واذا اعتبر
من جهة ادراكه المفعول سمي عالما واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراك وسبب
لكونه حيا او كان الحي هو المدرك المركبة منه ذاته وانما الذي يمتنع وجوده
بسيط ذي صفات كثيرة فانه بذاته وكما فيه ان كانت تلك الصفات جوهرية
وموجودة بالفعل والا ان كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة ان يكون واحد
بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي عندهم حال الجزاء المحدود وقولهم وزعموا
ان ذلك يوجب كثرة الا قوله بكونها مستفيدين بريدان كون هذه الصفات مغايرة
للذات ليس يمتنع ذلك من وجوب لكونها كثرة في نفسها كما تو ما خوذ وجود بعضها من
الذات او ما خوذ وجود بعضها عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك
واحدا ولما حكى ابو حامد قول الفلاسفة قال فيقال لهم بم عرفتم استحالة الكثرة
من هذا الوجه وانتم تكفرون كافة المسلمين سوى المعتزلة فما البرهان عليه فان
قول القايل الكثرة مع في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة
ترجيح لا لانه لستحيل كثرة الصفات وفيه القراء وليس استحالته معلوما بالضرورة فلا
بد من البرهان ولهم مسلكان الاول قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة
والموصوف اذا لم يكن هذا ذاك والا ذلك بذا فاما ان يستغني كل واحد من الآخر
في وجوده او يفتقر كل واحد الى الآخر او يستغني واحد عن الآخر ويحتاج اليه الآخر
فان فرض كل واحد مستغنيا فيها واجبا الوجود وهو السمة المطلقة وهو محو و

ان يحتاج كل واحد منها الى الآخر فلا يكون واحد منهما واجب الوجود اذ من واجب الوجود
ما قوامه بذاته وهو مستغنى من كل وجه عن غيره فما احتاج الى غيره فذلك الغير علته اذا
رفع ذلك الغير لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره فان قيل احدهما
يحتاج دون الآخر فالمحتاج معلول والواجب الوجود هو الآخر وايهما كان معلولا
افتقر للمسبب فيودي الى ان يرتبط ذات واجب الوجود بسبب قلنا اما اذا
سلم الخصوم للفلاسفة ان ههنا موجودا هو واجب الوجود من ذاته وان منى واجب
الوجود انه لا علة له اصلا لا في ذاته مما ايها قوامه ولا من خارج فلا انفكاك لهم عما
الزمتهم الفلاسفة وذلك انه ان كانت الصفات مقومة بالذات فالذات
هي الواجبة الوجود بذاتها والصفات فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات بغيرها
واجبة بغيرها ويكون المجموع منهما مركبا بكسر الاشوتة لن نسلم لهم ان واجب الوجود بذاته
يدل على هذا لان برهانهم لا تقضي اليه اذ كان برهانهم انما يودي الى ما لا علة له فانه لا علة له
عليها قال ابو حامد والاعتراض على هذا ان يقال المختار من هذه الاقسام هو القسم الاخير
ولكنه ابطالكم القسم الاول وهو المتنازع المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليها في المسئلة
التي نقل هذه وانما لا تتم الا ما لينا على نفي الكثرة وهذه المسئلة وما بعدها فما هو منع
هذه المسئلة كيف تتبين هذه المسئلة عليه وكنه المختار ان يقال الذات في ذواتها
غير محتاجة الى الصفات والصفات محتاجة الى الموصوف كما في حقنا فنمنع قولهم
ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال ان اردتم بواجب الوجود انه ليس له
علة فاعلية فلم قلتم ذلك ولم استحال ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم
لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان اردتم بواجب الوجود
ان لا يكون علة فاعلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التاويل ولكنه قديم مع هذا
ولا فاعل له فالمحال لذلك فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة
فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة فاعلية فقد سلم كونه معلولا فلم استحالة
الذات القابلية علة فاعلية مع اصلا لاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود

بحكم اصطلاحكم واما دليل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل
على هذا القدر قطع التسلسل ممكنة واحد له صفات قدرية لا فاعل لها كما انه لا فاعل
لذاته ولكنها يكون مقدرة وذاته فليطلع لفظ واجب الوجود فان التلبيس ممكن
فيه فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة فدعوى غيره تحكم
فان قيل كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افتقر
كل موجود الى محل يقوم فيه وافتقر المحل ايضا الى محل لزم التسلسل كما لو افتقر
كل موجود الى محل وافتقرت العلة ايضا الى علة قلنا احد قسمي ملازم قطعنا
هذا التسلسل وقلنا ان الصفة قد تكون ذاتا وليست ذاتا قائمة بغيره كما ان علمنا في
ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا في محل فالصفة قد تفتقر لتسلسل علتها الفاعلة
مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة
موجودة فلا علة له ولا لصفته واما القابلية فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات
ومن يلزم ان يتيقن المحل حتى يتيقن العلة والبرهان ليس يضبط الا لقطع التسلسل
فكل طريق امكنه قطع التسلسل به ما تقتضيه البرهان الداعي الى واجب الوجود
وان اريد بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل
فلا يلزم ان ذلك واجب اصلا ومهما سلم العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده
الى قبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وصفاته جميعا قلت
قوله ولكنه ابطالكم القسم الاول وهو التثنية المطلقة قد بينا انه لا برهان
لكم عليها في المسئلة قبل وانما لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة بيرد ابطالهم
ان تكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائما بذاته وذلك انه يلزم
عنه ان يستغني كل واحد منهما عن صاحبه فيكون الا مستقلا بنفسه ويكون
بمالك اثنينية اذ لا يكون بمالك معنى به صارت الصفة والموصوف
واحدا وما كانوا قد استعملوا في ابطال هذا النوع من الكثرة لزوم وجود اثنينية
في الالاه عندهم وكان الامر في البرهان يجب ان يكون بالعكس اي تبطل التثنية

مرجئة ابطال الكثرة قال فيه انهم عكسوا فبنوا الاصل بالفرع والذي فعلوه معتزلة
لا يجب الامر في نفسه بل يجب قول الخصم وذلك ان خصومهم ينكرون الاثنينية
وانت قد علمت في غير هذا الموضع ان المعتزلة صنفان صنف يجب الامر في نفسه
وصنف يجب قول المعتزلة وان الطبيعية هي التي يجب الامر في نفسه وان المعتزلة
اثنانية وان لم تكن حقيقية فانها قد تستحيل ايضا ثم قال ولكنه المختار ان يقال
الذات في قوامها غير محتاجة الى الصفات والصفات محتاجة الى الموصوف
كافين حققنا فبقي قولهم ان اجتماع الغيرة لا يكون واجب الوجود بيرد انه اذا وضع
لهم هذا القسم من الاقسام التي استعملوا في ابطال الكثرة الى الامر وهم الذين يثبتوا
ان واجب الوجود ليس يمكن ان يكون مركبا من صفة وموصوف ولا ان يكون ذاته
ذات صفات كثيرة وهذه اشياء ليس يقول عليه بحسب اصولهم ثم انهم تبين ان
المحال الذي يلزموا ان يلزموه عند اثبات هذا القسم ليس بلازم فقال فيقال لهم
ان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية فلم قلتم ذلك وما المحال ان يقال
كان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فلذلك صفته قديمة ولا فاعل لها
قلت بهذا كله معتزلة لم يسلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في اثبات
واجب الوجود بذاته واما الطريق الاقنع في هذه في وجوب الايجاد ولزوم ذلك
للاشعرية فهي طريقة المعتزلة وذلك انهم يعنيون من الممكن الموجود الممكن الطبيعي
ويرون ان كل ما دون المبدأ الاول فهو بهذه الصفة وخصومهم من الاشعرية
يسلمون هذا ويرون ايضا ان كل ممكن فله فاعل لو ان التسلسل ينقطع
بالانتهاء الى ممكن ليس ممكنا في نفسه وخصومهم يسلمون لهم ذلك فاذا سلم لهم
هذه طلب بها ان يلزم عنها ان يكون الاول الذي انقطع عنده الامكان ليس
ممكنا فوجب ان يكون بسيطا غير مركب فلكنه الاشعرية ان تقول ان الذي
ينتفي عنه الامكان الطبيعي ليس يلزم ان يكون بسيطا وانما يلزم ان يكون قديما
فقط لا علة فاعلية له فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على ان الاول بسيط من طريقة

واجب الوجود قلت فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية
ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التاويل يرد
فان قالت الفلاسفة ان البرهان قد ادى الى ان واجب الوجود ليس له علة
فاعلة فليس له قابلة واذا وضعت ذاتا وصفات فقد وضعت علة قابلة ثم قال
مجيبا عنه اقلنا واذا سلم ان له علة قابلة فقد سلم كونه معلولا قلنا تسميته
الذات القابلية علة مما اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود
بحكم اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات
تبرد ان الاشعرية ليس تسلم ان الذات الحاصلة للصفات علة قابلة فليفهم ان
يكون لها علة فاعلة ولم يدل واجب الوجود بحسب ما ادى اليه برهانكم على موجود
ليس له علة قابلة فضلا عن ان يدل على ما ليس له ذات وصفات وانما دل
على انه ليس له سبب فاعل وهذا العناد لازم لكم بتسليم ولو سلمت
الاشعرية للفلاسفة ان ما ليس له علة فاعلية ليس له علة قابلية لما ازمكم تزييف
قولهم لان الذات التي وضعوا انها هي قابلة للصفات لا للاول او يضعون
ان الصفات زايدة على الذات وليس يضعون انها صفات ذاتية كما وضع ذلك
النصاري ثم قال فان قيل كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية
يجب قطعه في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل تقوم فيه وافتقر المحل ايضا
الى محل لزم التسلسل وافضى الامر الى موجود لا محل له كما قال في العلة الفاعلة
ثم قال جوابا بالهم صدقتم ملازمكم قطعنا بانه التسلسل وقلنا ان الصفة
وليست ذاته قائمة بغيره كما ان علمنا من ذاتنا وذاتنا محل له وليست ذاتنا
في محل قلت هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لانا حكاه عن الفلاسفة
ولا على ما قاله جوابا بالهم حكاية قول سفسطائي وذلك ان القول في وجوب
تناهي العلل القابلية والاتيان بها لا نسبة بينه وبين المسئلة المتكلم فيها وهي هل
من شرط الفاعل الاول ان يكون له علة قابلة وذلك ان الفحص عن تناهي

تلك ص

العلل القابلية غير الفحص عن تناهي العلل الفاعلية فان سلم وجود العلل القابلية
فيسلم ضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلية اولى خارجة عن الفاعل الاول ضرورة كما
يسلم وجود فاعل اول خارج عن المواد القابلية فالفاعل الاول ان كانت له مادة
فليست تلك المادة محدودة لانها القابلية الاولى ولا فيما دونها من القوابل لسائر
الموجودات بل تلزم تلك المادة التي للفاعل الاول ان كانت له مادة ان تكون مادة
خاصة به وبالجملة فيكون له وذلك اما بان يكون هي الالة له او بان تنتهي للقابلية او
وبالجملة فيكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشتركة في وجود سائر الموجودات
الصادرة عن الفاعل الاول لكنه ان كانت المادة شرطا في وجود الفاعل الاول
فسيلزم ضرورة ان يكون شرطا في وجود كل الفاعلات للمفعولات فتكون المادة
ليست شرطا في وجود فعل الفاعل فقط اذ كان كل فاعل انما يفعل في قابل بل
وان يكون شرطا في وجود الفاعل فيلزم ان يكون كل فاعل جسما وهذا كله لا يسلمه الاشعرية
ولا تطلبه فان قالوا ان هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات يلزم ان تكون جسما
قيل لهم النفس عندكم موصوفة بهذه الصفات وهي عندكم ليست بجسم وهذا هو غاية
ما تنتهي اليه الاقاويل الجدلية في هذه المسئلة واما الاقاويل البرهانية فقد كتب القدماء
التي كتبوا في هذه الاشياء كما صنه في كتب الحكيم الاول لا ما رتبته في زمان ابسينا
وغيره ممن ينسب الى الاسلام ان الفحص عن شيء في ذلك فان ما رتبوا فضل العلم
هو من جنس الاقاويل الظنية لانها مقدمات عامة لا خاصة اي خارجة عن طبيعة
المفحوص عنه وقوله قلنا فالصفة قد انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات اذ
لا فاعل لها كالا فاعل للذات بل لم يزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة
له ولا صفاته قلت هذا شيء لا يسلمه الخصوم بل يقولون ان من شرط الفاعل الاول
الا يكون قابلا للصفة لان القبول يدل على سبق له وذلك انه ليس يمكن ان ينقطع التسلسل
في فاعل بان صفة انفق بل بفاعل لا يكون له فاعل اصلا ولا موصوف بصفة فلزم
عنها ان يكون لها فاعل وذلك ان وضع الصفة الفاعلية الاولى تقوم بعلة قابلية

العلل

هی مشروط فی وجودها و توضیحه انه مستحیل فان کل ما له شرط فی وجوده فاقترانه بالشرط
هو من قبیل علة غیره لان الشیء لا یمکن ان یکون علة لمقارنته لشرطه وجوده کما لا یکون
علة لوجود نفسه لان المشروط لا بد ان یکون قابلا بذاته من دون اقتران بالشرط فیحتاج
الی علة فاعلة لتربطه مع المشروط اذ لا یکون الشیء علة فی وجود شرطه وجوده ممکنة هذه کلها
امور عامة و مباحثها فهذه المسئلة لیس یمکن ان یتصور فیها شیء یوجب من الیقین من هذه
الطریقة و ذلک لاشتراک الکل فی واجب الوجود بذاته و فی الممکن من حیث انه الواجب
من غیره و فی سایر المقدمات التی یراد علیها المسلک الثانی قال ابو حامد و لم
ان العلم و القدرة فینا لیست داخلة فی مهیته ذاتنا بل کانت عارضة و اذا ثبتت
هذه الصفات للاول لم یمکن ایضا داخلة فی مهیته ذاته بل کانت عارضة بالاضافة
الیه و ان کان دایما و جب عارض لا یفارق او یکون لازما لمهیته و لا یصیر بذلک
معلولا لمهیته و اذا کان عارضا کان قابلا للذات و کان الذات سببا فیه فکان
معلولا فلیکف یکون واجب الوجود ثم قال ابو حامد رادا علی هذا القول و هذا
هو الاول مع تغییر عبارة فنقول ان عنیتم بکونه قابلا للذات و کون الذات
سببا له ان الذات علة فاعلیة و انها مفعولة للذات فلیس کذلک فان هذا
لیس یلزم فی علمنا بالاضافة الی ذاتنا اذ ذواتنا لیست بعلة فاعلة لعلمنا و ان
عنیتم ان الذات محل و ان الصفات لا یقوم بنفسها فی غیر محل فهذا مسلم
و لم یمتنع بهذا فان عبر عنه بالتابع او العارض او المعلول او ما اراد المعبر بتغییر
المعنی اذا لم یمکنه المعنی سوی انه قایم بالذات قیام الصفة بالموصوف فلم یحل
ان یکون قابلا و ذات و هو مع ذلک قدیم بلا فاعل له و کل ادلتهم تهدم بهذا
تقبیح بتسمیته ممکنا و جایزا قابلا و لازما و معلولا و ان ذلک مستنکر فنقال
ان اردت بذلک ان له فاعلا فلیس کذلک و ان لم یرد به الا انه لا فاعل له و لکنه
لم یزل هو قایم فیه فلیعبر عن هذا المعنی بای عبارة اردت فلا اشاکله فیه قلت هذا یکثر
من القول فی معنی واحد و الفصل فی هذه القضیة بین الخصوم هو فی نکتة واحدة

وهی هل یجوز فیما لا علة قابلیه ان یکون له فاعل او لا یجوز ذلک و من اصول المتکلمین
ان اقتران الشرط بالمشروط من باب الجایز و ان کل جایز یحتاج فی وقوعه و خروجه
الی الفصل للامکان و الی مقارنة الشرط للمشروط و لان المقارنة هی شرط فی وجود
المشروط و لیس یمکنه ان یکون الشیء علة فی شرط وجوده و لا یمکنه ایضا ان یکون الشرط
هو العلة الفاعلیه لوجود المشروط فان ذاتنا لیست علة فاعلة لوجود العلم بها و لکنها
شرط فی وجود العلم فایجابها و لو ذلک لم یکن هو علة هذه الاصول من علة فاعلیه او جبت
اقتران الشرط بالمشروط و هکذا الحال فی کل مرتبک من شرط و مشروط و لکنه اکثر
ینکر علی الفلاسفة بوضعهم السماء قدیمة و هی ذات و صفات و لا یضعون لها فاعلا
علی النحو الذی هو الفاعل فی الشاهد علی ما یلزم من ذلک الا ان یضعوا ان بعضها یکون
یؤدی الی ربط قدیم عنه رابط قدیم و هو نوع آخر من الرابط غیر الذی فی الکتابیة الفلانیة
فان هذه کلها مواضع فصل شدیدة و اما توهمهم ان هذه الصفات لیست متقومة بها
الذات فلیس بصحیح فان کل ذات استکملت بصفات عبارت بها الکل و اشرف
من اتها متقومة بتلک الصفات فان بالعلم و القدرة و الارادة ظهر بالشرف من الموجودات
التی لیس بعالمة و الذات منا التی قامت بها هذه الصفات هی مشترکة لنا و للجمادات
فکیف یکون امثال هذه الصفات اعراضا قابلة لذواتنا فهذا اکله من قول من لم یرتض
بالصفات النفسانیة و الوضعیة قال ابو حامد هو لا یتقبح العبارة بوجه آخر
فقالوا هذا یؤدی الی ان یکون الذات الاول محتاجا الی هذه الصفات فلا یکون
غنیا مطلقا اذ الغنی المطلق لا یحتاج الی غیره ثم قال رادا علیهم هذا الکلام
و غلط فی غایة الرکاکة فان صفات الکمال لا تنبئ ذات الکامل
حتی یقال انه یحتاج الی غیره فاذا لم یزل و لا یزال کاملا بالعلم و القدرة و الحیوة
فکیف یکون محتاجا او کیف یجوز ان یعبر عنه بملازمة الکمال بالحاجة و هو کقول القایل
الکامل منا لا یحتاج الی الکمال فان قیل فالمحتاج الی وجود صفات الکمال نوع ناقص
نقال لا معنی للکونه کاملا الا وجود الکمال له و ذلک لا معنی للکونه غنیا الا

وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته فليكف تذكر صفات الكمال التي بها تتم
الالهية بمثل هذه التخييلات اللفظية مثلث والكمال على ضربين كامل بذاته
وكامل بصفات افادته الكمال وتلك الصفات يلزم ضرورة ان تكون كاملة
بذاتها لانها ان كانت كاملة بصفات كمالية ليسل ايضا في تلك الصفات هي كاملة
بذاتها او بصفات فينتهي الامر الى كامل بذاته والكامل بغيره كما هو ضرورة على الاصول المتقدمة
اذ اسلمت المفيد له صفات الكمال والا كان ناقصا واما الكمال بذاته فهو كالموجود
بذاته فما احق ان يكون الموجود بذاته كاملا بذاته فان كان ههنا موجود بذاته فحري ان
يكون كاملا بذاته وغنيا بذاته والا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات مكملة لتلك الذات
فاذا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد ويكذب البرهان الاتي
توجب انما صدرت عنه صفات متميزة فيه فهي على طريق الاضافة قال ابو حامد محمد
للفلاسفة وما شنع لمن ان يكون والبارئ تعالى فرد المعنى كما ان سوى اعني ان
كون الكمال لذاتنا بصفات كمالية فان قيل اذا اثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة
بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج المركب وذلك لم يجز ان يكون الاول
جسما لانه مركب قلنا قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود
يحتاج الى موجد فيقال له الاول قديم موجد لا علة له والا وجد فكذلك يقال موصوف
قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة
واما الجسم فانما لم يجز ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث ان لا يخلو عن الحوادث
ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه ان يكون العلة الاولى جسما كما ستلزم عليكم
من يعتقد علتية والتركيب ليس هو شامل الوجود لان التركيب هو شامل التحيز اعني صفة
انفصالية زايدة على ذات الاشياء التي قبلت التركيب والوجود هي صفة هي الذات
بعينها ومن قال غير هذا فقد اخطأ وايضا المركب ليس يفتقر المركب من ذاته ومن
من غيره فيلزم ان ينتهي الامر الى مركب قديم كما ينتهي الامر الى موجود قديم
وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما موضع وايضا اذا كان الامر كما قلنا من ان التركيب

امرا زايدا على الوجود فلقايل ان يقول ان كان يوجد تركيب من ذاته فسيوجد تحرك
من ذاته وان وجد تحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته لان وجود المعدوم
هو خروج ما هو بالقوة الى الفعل وذلك الامر فالمحرك والمتحرك وليس ذلك الموجود
موجودا لانه ليس صفة زايدة على الذات فكل موجود لم يكن وقتا ما موجودا بالقوة ووقتا ما
بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة المحركة فلذلك احتاج كل
متحرك الى محرك والفصل في هذه المسئلة ان المركب لابد ان يكون كل واحد من جزئيه
او اجزائه التي تركب منها شرطا في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين كالحال في المركبات
من مواد وصور عند المشائين او لا يكون واحد منهما شرطا في وجود صاحبه او يكون
احدهما شرطا في وجود الثاني والثاني ليس شرطا في وجود الاول فاما القسم الاول
فليس يمكن ان يكون قديما وذلك ان التركيب نفسه هو شرط في وجود الاجزاء فليس
يمكن ان يكون الاجزاء هي علة التركيب ولا التركيب علة نفسه الا لو كان الشيء علة
نفسه ولذلك امثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة ولابد لها من فاعل يخرجها
من العدم الى الوجود واما القسم الثاني اعني ان لم يكن ولا واحد من الجزئين شرطا
في وجود صاحبه فان امثال هذه اذا لم يكن فيها طباع احدهما ان يلازم الاخر فانها
ليست تشترك الا بمشترك خارج عنها اذ كان التركيب ليس من طباعها الذي به يتقوم ذاتها
او تتبع ذاتها واما ان كانت طباعها يقتضي التركيب ويحامي انفسها قديمان فواجب
ان يكون المركب منهما قديما يمكن لابد له من علة تفيد الوحدانية لانه لا يمكن ان يوجد شيء
قديم الوحدانية له بالجزء واما ان كان احدهما شرطا في وجود الاخر والاخر ليس
شرطا فيه كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهر به فان الموصوف قديما وهو
شأنه الا تفارقه الصفة فالمركب قديم واذا كان هذا هكذا فليس يصح ان يجوز
مجوز وجود مركب قديم ان ستمر على طريق الاشعرية ان كل جسم حدث لانه ان وجد
مركب قديم وجدت اعراض قديمة احدها التركيب لان اهل ما يبنون عليه وجب
حدوث الاعراض انه لا يكون الاجزاء التي تركب منها الجسم عندهم الا بعد افتراق

فاذا جوزوا مركبا هذيا امكن ان يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها سكون
فاذا جاز هذا امكن ان يوجد جسم واعراض قديمة ولم يصح لهم ان ما لا ينفك عن الحوادث
حادث وايضا قد قيل ان كل مركب انما يكون واحدا من قبل وحدة موجودة فيه
وتلك الوحدة انما توجد فيه من قبل شئ هو واحد بذاته واذا كان ذلك لك فالواحد
بما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل الواحد ان كان ازليا فمفعوله الذي
هو افادة جميع الموجودات الصرات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل
دايم ازلي لا في وقت دون وقت فان الفاعل الذي تتعلق فعله بالمفعول في
حين خروجه من القوة الى الفعل هو فاعل محدث صرورة ومفعوله محدث ضرورة
واما الفاعل الاول ففيه تعلق بالمفعول على الدوام والمفعول تشوبه القوة
على الدوام فعلى هذا ينبغي ان يفهم الامر في الاول تعالى مع جميع الموجودات وبهذه
الاشياء اذ لا يمكن ان نتبين في هذا الموضع ملخصا فيها اذ كان الغرض
انما هو ان نبين ان ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الاقاويل هي اقاويل غير راطبة
واكثرها سفسطائية واعلى مراتبها ان يكون جدلية فان الاقاويل البرهانية
قليلة جدا وهي من الاقاويل بمنزلة الذهب الابريز من سايار المعادن والدر
الخالص من سايار الجواهر فلنرجع الى ما كنا فيه قال الواحد وكل ما لكم
في هذه المسئلة كتمذرات ثم انهم لا يقدرون على ادحيها ما يثبتونه الا على الذات
فانهم اثبتوا كونه عالما ولزمهم ان يكون ذلك زايدا على مجرد الوجود فيقال
ايسلمون الاول يعلم غير ذاته ومنهم من سلم ذلك ومنهم من قال لا يعلم
الا ذاته فاما الاول فهو الذي اختاره ابن سينا فانه زعم ان يعلم الاشياء
كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي توجب بتجدد الاحاطة
بها تغيرا في ذات العلم فمعقول علم الاول بوجود كل الانواع والاجناس التي لا نهاية
لها عين علمه بنفسه او غيره فان قلتم انه غيره فلقد اثبتم كثرة وتفقتم القاعدة
وان قلتم انه عينه لم تميزوا عنه مرعى ان علم الانسان غيره عين علمه بنفسه

ذاته ومن قال ذلك سفه في عقله وقيل هذا الشئ الواحد ان يستحيل في الوهم الحاقه
بين النفي والاثبات فالعلم بالشئ الواحد لما كان شيئا واحدا استحال ان يتوهم
في حالة واحدة موجودا ومعدوما ولما لم يستحيل في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه
دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو هو لكان نفيه نفيا له
واثباته اثباتا له او يستحيل ان يكون زيد موجودا وزيد معدوما اعني هو بعينه
في حالة واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في
العلم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجود احدهما دون الاخر
فهما اذن شيئان ولا يمكن ان يتوهم وجود ذات دون وجود ذاته فلو كان
الكل لك لكان هذا النوع مما لا وكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول
بوجه غير ذاته فقد اثبت كثرة لا محالة قلت حاصل هذا القول في الاعتراض
على من قال ان الاول يعقل ذاته ويعقل غيره ان علم العالم بذاته غير علمه
بغيره وهذا تمويه فان هذا يفهم منه معنيان احدهما ان يكون علم زيد بنفسه الشخصية
هو علمه لغيره فهذا لا يصح البتة والمعنى الثاني ان يكون علم الانسان بغيره الى
هي الموجودات وعلمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك انه ليست ذاته اكثر
من علمه بالموجودات فان كان الانسان كسايار الاشياء انما يعلم ماهيته
التي تخصه او كانت ماهيته هي علم الاشياء فعلم الانسان ضرورة بنفسه هو
علم بسايار الاشياء لانه ان كان غير ذاته غير علم الاشياء وذلك بين في
الصانع فان ذاته التي ليس بها صانعا غاير بشيئا اكثر من علمه بالمصنوعات
واما قوله انه لو كان علم بنفسه هو علمه بغيره لكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا
له فانه يريد ان لو كان علم الانسان بنفسه هو علمه بغيره لكان اذا لم يعلم
الغير لم يعلم ذاته اعني اذا جهل الغير جهل ذاته واذا علم الغير علم ذاته فانه قول
محال صادق من جهته كاذب من جهته لان ماهية الانسان هو العلم والعلم
هو المعلوم من جهته غير المعلوم من جهته اخرى فاذا جهل معلوما ما فقد جهل

من ذاته واذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فنفي هذا العلم عن الانسان هو
نفي علم الانسان بنفسه لانه اذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم
والعلم شيء واحد انتفى علم الانسان بنفسه واما المعلوم من جهة ما هو غير العلم
فانه غير الانسان وليس يجب انتفى هذا العلم عن الانسان انتفى علم الانسان
بنفسه وكذلك الحال في الاشخاص فانه ليس علم زيد بمجرد هو نفس زيد ولذلك قد يعلم
زيد ذاته مع جهله بمجرد قائل ابو حامد فان قيل هو لا يعلم الغير بالقصد الاول
بل يعلم ذاته عبد الكل يلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم
ذاته الا مبدأ فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ان ذاته مبدأ للغير الا ويدخل
الغير في علمه بطريق التضمن والزوم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب
كثرة في حقيقة الذات وانما تمتنع ان يكون في نفس الذات كثرة والجواب
من وجوه الاول ان قولكم انه يعلم ذاته مبدأ تحكم محض بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته
فقط واما العلم بكونه مبدأ يزيد على العلم بالوجود لان المبدأية اضافة الى الذات
ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافته الى الذات ولم يكن المبدأ اضافة
لتكثرت ذاته وكان له وجود ومبدأية وهما شيئان متغايران وكما يجوز ان يعلم
الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا لان يعلم كونه معلولا اضافة له الى علته
فكذلك كونه علة اضافة له الى معلوله فالالزام قائم في مجرد قولهم لفظ يعلم كونه
مبدأ اذ فيه علم الذات والمبدأية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم
بالاضافة غير العلم بالذات فالدليل الذي ذكرناه وهو انه ممكن ان يتوهم
العلم بالذات دون العلم بالمبدأية فلا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم
بالذات لان الذات واحدة كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة
ينبغي على اصول لهم يجب ان يتقدم فنتكلم فيها فانهم اذا سلم لهم ما وضعوه منها ورعموا
ان البرهان قادم اليه لم يلزمهم شيء من هذه الالزامات كلها وذلك ان القوم
يضعون ان الموجود الذي ليس يحيط هو في ذاته علم فقط وذلك انهم يرون

ان الصور انما كانت غير عالمة لانها في مواد فاذا وجد شيء ليس قائما في مادة علم انه

١٩٣

عالم وعلم وذلك بدليل انهم وجدوا ان الصور المادية اذا تجردت في النفس مع مادتها
صارت علما وعقلا وان العقل ليس شيئا اكثر من الصور الموجودة من المادة واذا كان
ذلك فما كان ليس مجردا في اصل طبيعته فانه هي في العقل مجردة في اصل طبيعتها
احرى ان يكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الاشياء هي حاقي الاشياء وكان
العقل ليس شيئا اكثر من ادراك معقولات كان العقل هو المعقول
بعينه من جهة ما هو معقول ولم يكن بينهما كثرة مغايرة بين العقل والمعقول الا
من جهة ان المعقولات هي معقولات اشياء ليست في طبيعتها عقلا وانما تصير عقلا
بتجريد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل هنا هو المعقول من جميع
الجهات فان العقل شيء في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو
عقل المعقولات ولا بد ولان العقل ليس هو شيئا اكثر من ادراك نظام
الاشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق الا يستند في
عقل الاشياء الموجودة وترتيبها الا الاشياء الموجودة وتتأخر معقوله عنها
لان كل عقل هو بهذه الصفة فيتوابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به
وهو ضرورة يقصر فما يعقله من الاشياء ولذلك كان العقل هنا مقصرا عما يقتضيه
طباع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها فان كانت طباع الموجودات
جارية على حكم العقل وكان هذا العقل منها مقصرا عن ادراك طباع الموجودات
واجب ان يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة
الموجودة في موجود موجود واجب ان يكون هذا العقل النظام الذي منه هو السبب
في هذا النظام الذي في الموجودات وان يكون ادراكه لا يتيقف بالكلية فضلا
عن الجزئية لان الكليات معقولات تابعة للموجودات وتتأخر عنها وذلك
العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله عن ذاته
النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا يعقله شيئا خارجا عن ذاته لانه

كان يكون معلولا عن الموجد الذي يعقل لا علة له ولكان يكون مقصرا واذا فهمت
هذا من مذهب القوم فهمت ان موفة الاشياء بعلم كلي هو علم ناقص لانه
علم لما بالقوة وان العقل المفارق لا يعقل الا ذاته وانه يعقل ذاته يعقل
جميع الموجودات اذ كان عقلا ليس شيئا الكزهر النظام والترتيب الذي في جميع
الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذي تعقله القوى الفاعلة ذوات
النظام والترتيب الموجودة في جميع الموجودات وهي التي تسميها الفلاسفة الطبايع
فانه يظهر ان كل موجود ففيه افعال جارية على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن ان
يكون ذلك بالعرض ولا يمكن ان يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا بل
من قبل عقل اعلى من جميع الموجودات وليس هو كلنا ولا جزئيا واذا فهمت هذا من
مذهب القوم انحلت لك جميع الشكوك التي اوردنا هذا الرجل عليهم في هذا
الموضع واذا انزلت ان العقل الذي هناك شبيه بعقل الانسان انحلت
تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذي فينا هو الذي تعقله التعدد والكثرة و
ذلك العقل فلا يعقله شيء من ذلك وذلك انه بريء من الكثرة الا تعقله لهذه
المعقولات وليس تتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك واما العقل
الذي فينا فادراكه ذات الشيء غير ادراكه انه مبدأ الشيء وكذلك ادراكه غير ادراكه
ذاته بوجه ما ولكنه فيه شبه من ذلك العقل وذلك العقل هو الذي افاده ذلك
الشبه وذلك ان المعقولات التي في ذلك العقل برتبة من التقاص التي في عقولنا
فهذا العقل نسبة مثال ذلك ان العقل انما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول
لان ههنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجدت فيه صفة
ناقصة فهي موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك ان
ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة
وكذلك ما وجد حيا بحيوة ناقصة فهو موجود له من قبل حي بحيوة كاملة وكذلك ما وجد
عاقلا بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد

له فعل عقلي كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت افعال جميع الموجودات
افعالا عقلية كاملة حكيمة وليست ذوات عقول فهناك عقل من قبله صارت افعال
الموجودات افعالا عقلية وهذا لم يفهم هذا المعنى من متقدمي الحكماء هو الذي يطلب اول
المبدأ الاول يعقل ذاته او يعقل شيئا خارجا عنه ذاته فان وضع انه يعقل شيئا
خارجا عنه ذاته لزمه ان لا يستكمل بغيره وان وضع انه لا يعقل شيئا خارجا عن ذاته
لزم ان يكون جاهلا بالموجودات والعجب من هؤلاء القوم انهم نزهوا الصفات
الموجودة في الباري تعالى وفي المخلوقات عن النقايص التي لمقتضاة المخلوقات
وجعلوا العقل الذي فينا شبيها بالعقل الذي فيه وهو احق شيء بالتنزيه وهو
كاف في هذا الباب ونكتفي على حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل
وننبه على الغلط اللاحق فيه الوجه الثاني قال ابو حامد وان قولهم ان الكل
معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مهما كان عالما كمحيطا بغيره كما يحيط بذاته
كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد
العلم او تقبل احد المعلومين الفصل عن الاخر في الوهم فلا يكون العلم بأحدهما
عين العلم بالاخر او لو كان لمقدر تقدير وجود احدهما دون الاخر وليس ثم اخر
مهما كان الكل واحدا فهذا لا يخلص فان عبر عنه بالقصد الثاني ثم بيت بشوى
كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يزيد غير علمه بمثقال ذرة في السموات
والارض الا اما انه يوصف الكل بوجه كلي والكليات المعلومات له لا تتناهى فيكون
العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من كل وجه فلقد كمل تحصيل الكلام
ههنا في سؤالين احدهما كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على
ذلك وانه يوجد في عقل الانسان من هذا المعنى ما هو الذي اوقعنا على وجوب
وجوده في العقل الاول والسؤال الثاني هو هل تنكشف علمه تكثر المعلومات
فانه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على الوجه الذي يمكن ان يحيط
عليه غير المتناهي والجواب عن هذا السؤال انه ليس يقبح في العلم الاول ان يوصف فيه

مع الاتحاد تفصل بالمعلومات فانه لم يتنع عند الفلاسفة ان يكون يعلم غيره وذاته
علما مغايرا من جهة انه يكون بهذا لك علوم كثيرة وانما امتنع عندهم ان العقل مستكمل
بالمعقول ومعلول عنه فلو عقل غيره على جهة ما عقله كمن كان عقله معلولا
عن الموجود المعقول لا عقل له وقد قام البرهان على ان علة الوجود والكثرة الى نفس
الفلاسفة هو ان يكون عالما لا بنفسه بل بعلم زايد على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة
منه تعالى نفي كثرة المعلومات الا على طريقة الجدل فنقله السوال منه

لا الكثرة التي في المعلومات نفسها فعلى منه افعال السفسطائيين
لانه اوهم انهم كانوا ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول لكنه ينفون الكثرة
التي هو العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك ان ليس تتعدد المعلومات في
العلم الازلي كتعددها في العلم الانساني وذلك انه يلحقها في العلم الانساني تعدد
من وجهين احدهما من جهة الحالات وهذا يشبه التعدد المكاني والتعدد الثاني
تعددها في انفسها في العقل مثال ذلك ان العقل اذا تخيل الجنس الاول كالذي قلت
الموجود بانقسامه الى جميع الانواع الراجعة تحته فان العقل مثال هو واحد من الامر
الكلي المحيط بجميع الانواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الانواع وهو بين انه
اذا سرنا هذا العلم الازلي عن معنى الكلي انه يرتفع هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس
شان العقل مثال اذ لا كان العلم مثال هو بعينه ذلك العلم الازلي
وذلك مستحيل ولذلك اصدق ما قال القوم ان للعقول حدائق يقف عنده لا استعداد
وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم وايضا فان العقل مثال هو علم للموجودات
بالقوة لا علم بالفعل والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل وكل ما كان من العلم
مثال اكثر كلية كان ادخل في باب العلم بالقوة وادخل في باب نقصان
العلم وليس يصح على العلم الازلي ان يكون ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه
علم هو علم بالقوة لان العلم بالقوة هو علم في هيولى فلذلك يرى القوم ان
العلم الاول يجب ان يكون عالما بالفعل والا يكون هنالك كلية اصلا والكثرة متولدة

لفصل
عن قوة مثل كثرة الانواع المتولدة عن الجنس وانما امتنع عندنا ادراك بالانهاية له بالفعل
لان المعلومات عندنا منفصل بعضها من بعض فاما ان وجد ههنا علم تحد فيه المعلومات
فالمناسبة وغير المتناسبة في حقه سواء هذا كله حاصل عند القوم انه قد قام البرهان عليه
عندهم وادام يفهم نحن من الكثرة في العلم الا هذه الكثرة وهي منتفية عنه فعل واحد
وبالفعل بحاجة لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الانساني
لانه لو ادرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري تعالى وذلك مستحيل
ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفصل علمنا ان علمه هو اشبه بالعلم الشخصي منه
بالعلم الكلي وان كان لا كليا ولا شخصيا وعرفهم بذا فهم معنى قوله تعالى لا يعزب عنه
علم مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وغير ذلك من الايات الواردة في
هذا المعنى قال ابو حامد وقد خالف ابن سينا في هذه غيره من الفلاسفة الذين
ذهبوا الى انه لا يعلم الا نفسه احترازا من لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة
ثم بانهم في اثبات العلم بالغير ولما استحيا ان يقول ان الله لا يعلم شيئا اصلا
في الدنيا والاخرة وانما يعلم نفسه فقط واما غيره فيوقف نفسه وغيره فيكون غيره
اشرف منه في العلم فترك هذا احياء هذا مذهب واستنكافا منه ثم لم يستحي من
الاضراب على نفي الكثرة منه كل وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الاشياء
هو ذاته منه غير مزيد وهو عين التناقض الذي هو استحاله من سايير الفلاسفة لظهور
التناقض فيه فراول النظر فالذين ينعتك فريق منهم عن خوض في مذهب وكذا يفصل
الله عز وجل بفضل عن فضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية يستولي على كنهها نظره
وتكسله الجواب عن هذه الكلمة بين مما قلناه وذلك ان القوم انما نفوا
ان يوصف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير اخس وجودا لما يرم المعلول علته
والاشرف وجودا اخس لان العلم هو المعلوم ولم ينفوه من جهة انه يعلم ذلك
الغير بعلم اشرف وجودا من العلم الذي يعلم نحن به الغير بل واجب ان يعلمه
من هذه الجهة لانها الجهة التي منها وجود الغير عنه واما النظر في جواز كثرة المعلوما

في العلم الازلي فمسئلة ثانية وقد ذكرنا ما ولم يعرف القوم من اجل هذه المسئلة الى القول
بانه لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من اجل ما قلنا وهو ما لا جله لم يشبه علمه
علمنا الذي في غاية المخالفة له فان سينا اغارام ان يجيء من القول بانه لا يعلم
الا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم اشرف مما يعلمها به الانسان اذ كان ذلك
العلم هو ذاته وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الاشياء هو ذاته
وان كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض
ولا استحيا منه سائر الفلاسفة بل هو قول جميعهم واذا
تقرر هذا لك فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الحمل على الحكماء مع ما يظهر
من موافقة الرجل لهم في اكثر اراءهم قال ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان
قيل اذا ثبت انه يعرف نفسه على سبيل الاضافة فالعلم بالمضافين واحد
اذ من عرف الابن عرف بمعرفة واحدة وهي العلم بالاب والابوة والبنوة ضمنا
فيكثر المعلوم ويتحد العلم فلذلك هو يعلم ذاته مبدا الغير فيجب العلم وان تعدد
المعلوم ثم اذا عقل هذا فمعلول واحد واضافته اليه ولم يوجب ذلك
كثرة فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة لا يوجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم
علمه بالشيء فانه بعلمه بذلك العلم فكل علم هو علم بنفسه ومعلومه فيتعدد المعلوم
ويتحد العلم ويدل عليه انكم ترون معلومات الله تعالى لا نهاية لها وعلمه
واحد ولا يتضمن بعلوم لا غاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد
ذات العلم فليكثر في ذات الله تعالى علوم لا نهاية لاعدادها وعلمه واحد وبهذا
قطع ثم قال ابو حامد مجيبا لهم قلنا مهما كان العلم واحدا من كل وجه لم يتصور
تعلقه بمعلومين بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم
في تقدير الكثرة حتى بالغوا فقالوا لو كان للاول مهية موصوفة بالوجود لكان
ذلك كثرة فلم يعقلوا شيئا واحدا حقيقيا ثم يوصف بالوجود بل زعموا ان
الوجود مضاف له الحقيقة وهو غيره فيقتضي كثرة فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم

يتعلق بمعلومات كثيرة الا ويلزم فيه نوع كثرة اجل وابلغ من الاثرة في تقدير
وجود مضاف الى مهية واما العلم بالابن وكذا سائر المضافات فغيبة كثرة
اذ لابد من العلم بذات الابن وذات الاب فهما علمان وعلم ثالث وهو الاضافة
ثم هذا الثالث مضمن في العلمين السابقين اذ بهما شرطه وصورته والا فلا يعلم
المضاف اولا لم يعلم الاضافة فهي علوم متعددة بعضها شرط في البعض وكذلك اذا
علم الاول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والانواع بكونه مبدا لها افتقر الى ان
يعلم ذاته واحاد الاجناس وان يعلم اضافة نفسه بالمبدئية اليها والام يتعقل كون
الاضافة معلولة له واما قولهم ان من علم شيئا علم كونه عالما بذلك العلم بعينه
فيكون المعلوم متعددا والعلم واحدا فليس كذلك بل يعلم كونه عالما بعلم اخر وهلم
الى علم يعقل عنه ولا يعلله ولا يقول بالسلسلة الى غير نهاية بل القطع على علم
متعلق بمعلومه وهو غافل عنه وجوده العلم لا عن وجود المعلوم كالذي يعلم
السواد وهو في حالة علم مستغرق النفس بمعلومه الذي هو سواد وغافل عن علمه
بعلم السواد وليس ملتفتا اليه فان التفت اليه افتقر الى علم اخر الى ان ينقطع التفاتا
واما قولهم ان هذا ينقلب عليكم في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والعلم
عندكم واحد فنقول نحن لم نحض في هذا الكتاب خوض المهندسين بل خوض المادين
المعترضين ولذلك سميا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تهافت الحق فليس لازما
هذا الجواب فان قيل انما لا لزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق فما ما ينقلب على
كافة الخلق ويستوي الافهام في استحالته فلا يجوز لكم ايراده وهذا الاشكال ينقلب
عليكم ولا يحيص لاحد من الفرق عنه قلنا لا بل المقتضي تعجيزكم عن دعواكم معرفة
حقائق الامور بالبراهين القطعية وتكذيبكم فرعاويكم واذا ظهر عجزكم فمن الناس
من يذهب الى ان حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة
البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشريعة تفكروا في خلق الله ولا تفكروا
في ذات الله فما انكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة

المقتضرة من قضية العقل على اثبات الرسل المخبرة على النظر في الصفات بنظر العقل
المتبعة صاحب الشرع فيما اتى به من صفات الله تعالى المقتضية اثره في اطلاق
العلم والمريد والقادر والحي المنتهية عن اطلاق ما لم يؤذن الا للموقف بالبصر درك
الحي واما انكاركم عليهم بشبهتهم الى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات
على اشكال المقاييس ودعواكم انها فرعا ذلك بمسالك عقلية وقد بان لكم
وتهافت مسالككم واقتضاد حكم في دعوى موضوعكم وهو المقصود من هذا البيان
فاني مدعي ان براهين الالهيات قاطعة كبراهين الهندسيات قلت هذا كله
كلام طويل غاية خطبي اوجه له وتحصيل ما حكاه في نصرة الفلاسفة في كون علم الله
تعالى حجتان ينتجهما انه يظهر ان في المعقولات ثنا احوال لا تتكثر ذوات المعقولا
بكثرتها كما يظهر في الموجودات احوال لا تتكثر الروزات بكثرتها كما يظهر من ان
الشيء واحد موجود وضروري او ممكن وان هذا اذا كان موجودا فهو دليل على وجود
علم محدد محيط بعلوم كثيرة بل غير متناهية فالحجة الاولى التي استعمل في هذا الباب
ما يظهر من الامور الذهنية التي تحل المعقول في النفس وهي في غير شيء من الاحوال
في الموجودات عند اعتبار الاضافات الموجودة فيها والاسلاب ودونك
ان الاضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من امرها انها احوال لا تتكثر المعقولات
لها ودليل على ذلك بان الاضافة اللاحقة للامور المضافة هي من هذا الباب
فنرعاية هذه الحجة فان الاضافة والمضافين علوم كثيرة وان علمنا بالابوة مثلا
غير علمنا بالاب والابن والحق ان الاضافة صفة زايدة على المضافين منه
خارج النفس في الموجودات واما الاضافة التي في المعقولات فهي ان تكون
حالا اولى منها من ان يكون صفة زايدة على المضافين وهذا كله لشبيه العلم الانسان
بالعلم الازلي وهو عين الخطا ولدونك كل منها اشترستكاني في العلم الازلي وارام
ان كله ما يظهر في العلم الانساني فقد نقل الحكم من الشاهد الى الغايب في
موجودين في غاية التباعد لا في موجودين مشتركين في النوع او في الجنس بل مختلفين

علم الافعال

غاية الاختلاف واما الحجة الثانية فهي انا نعلم الشيء بعلم واحد ونعلم انا نعلم بعلم هو
حال في العلم الاول لا صفة زايدة عليه والدليل على ذلك انه يمر الى غير نهاية واما
ما جاوب به من ان هذا العلم هو علم ثان وانه لا تسلسل فلا معنى له اذ معروف من
امره انه متسلسل وليس يلزم من كون العالم عالما بشيء غافلا عن انه يعلم انه يعلم
ان يكون اذا علم انه يعلم فقد علم علما زايدا على العلم الاول بل العلم الثاني هو حال
من احوال العلم الاول ولذلك لا يمتنع عليه المرور الى غير نهاية ولو كان علما زايدا
زايدا على العلم الاول لم يصح فيه المرور الى غير نهاية واما الحجة التي الزمت الفلاسفة
المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين يعترفون ان علوم الله تعالى غير متناهية وانه علم
واحد فهي متعاومة بحسب اعتقاد قول القايل لا تعاومة بحسب الامر في نفسه وهي معاندة
لا مكاك لخصومهم عنها الا بان يضعوا ان علم الباري ليس يشبه في هذا المعنى علم
المخلوق فانه لا احمق ممن يعتقد ان علم الله تعالى كالكايف علم المخلوق الا من
باب الكيف فقط وهذه كلها اقاويل جدلية والذي يعتقد عليه ان علم الله واحد
وانه ليس معلولا عن المعلومات بل هو علة لها والشيء الذي اسبابه كثيرة هو بوجه ما
كثير واما الشيء الذي معلولاته كثيرة فليس يلزم ان يكون كثيرا بالوجه الذي المعلولات
كثيرة وعلم الاول لا شك فانه ارتفع عنه الكثرة التي في علم المخلوق كما امس
عنه التغير بتغير المعلوم والمتكلمون يضعون هذا منه امر اهوالهم واما ما هذه الاقاويل
التي قيلت هنا فهي كلها اقاويل جدلية واما قوله ان قصده بهذا ليس هو معرفة
الحق وانما قصده ابطال اقاويلهم واظهار دعاويهم الباطلة فقصد لا يليق به
بل بالدين في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من
النباهة وفاق الناس فانما هو من الكتب التي وضعوها فيها انما استفاد ذلك من كتب
الفلاسفة ومن تعليمهم وبهذا اذا اعطوا شيئا فليس منه الواجب ان ننكر فضلهم والنظر
وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم الا صناعة المنطق لكان واجبا علينا وعلى جميع
من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى ورد عليه وقد وضع

فيما التواليف ويقول انه لا سبيل الى ان يعلم احد الحق الا من هذه الصناعة وقد
بلغ الغلو فيها الى ان استخرجها من كتاب الله تعالى افيجوز لمن استفادهم كتبهم وتعاليمهم
مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق اهل زمانه وعظم في ملة الاسلام جهته وود كره
ان يقول فيهم هذا القول وان يصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم وان وصفها
انهم كيطون في اشياء من العلوم الالهية فانا انا نحج على خطائهم من القوانين التي
علمونا اياها في علومهم المنطقية ويقطع انهم لا يأتون على التوقيف على خطاء ان كان
في ارائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكفاهم ذلك
كافيا فرحمهم مع انه لم يقل احد من الناس في العلوم الالهية قولا يعتقد به
وليس يعصم احد من الخطاء الا من عصمه الله بامر الاهي خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء
فلا ادري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الاقاويل اسأل الله العصمة والمغفرة من
الزلل في القول والعمل والذي حكاه عنه صحة ايمان من ابتاع الشرع في هذه
الاشياء
هو الذي يقوله محققوا الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله وصفاته لا يكيف
ولا يعقل بصفات المخلوقين حتى يقال انها ذات او زايدة على الذات
هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من اهل العلم والله الموفق
الهادي
قال ابو حامد فان قيل هذا الاشكال انما لزم على راي ابن سينا حيث
زعم ان الاول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم
فنقول م الا نفسه فيرتفع هذا الاشكال فما يلزمكم هو ما يلزم هذا المذهب ولو انه في غاية الركاكة
نبه ل لما استنكفت المتفلسفون عن نصرته ولم نسكن على وجه الارض فيه فان فيه تفصيل
المعلولات عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه
ويعرف غيره والاول لا يعرف الا نفسه فنوقص بالاضافة الى احاد الناس فضلا
عن الملائكة بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف امورا اخر سواها والاشكال ان العلم
شرف وان عدمه نقصان فاين قولهم انه عاشق ومعشوق لان له البهاء الافضل
والجمال الاتم واي جمال للموجود البسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا حيز له بما يرى في العالم

ولبيان

ولا بما يلزم ذاته وصدر منه واي نقصان في عالم الله يرد على هذا فليتنبه العاقل من طائفة
يتمحلون في المعقولات بزعمهم ثم يقضي نظرهم الى ان رب الارباب ومسبب الاسباب
لا علم له اصلا بما يجري في العالم واي فرق بينه وبين الميت الا في علم نفسه واي كمال
في علم نفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب بعض صورته في الانتفاع عنه الاطباب والايضاح
ثم يقال لهؤلاء لم تخلصوا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المخازي فانا نقول علمه بذاته عين
ذاته اخبروا ذاته فان قلتم انه غيره فقد جاوزتم الكثرة وان قلتم انه عينه فالفصل بينكم
وبين القايل ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهي حماقة او قد يعقل وجود ذاته
في حالة هو فيها غافل عنه ذاته ثم تزول غفلته ونسبته لذاته فيكون شعوره بذاته
غير ذاته لامحة فان قلتم ان الانسان قد يخرج عنه العلم بذاته عطفا لعلمه فيكون غيره
لامحة فنقول الغيرية لا تعرف بالطريان والمفارقة فان عين الشيء لا يجوز ان
يطرأ عليه الشيء وغير الشيء اذا فارق الشيء لم يصر هو هو ولم يخرج عنه كونه عرفانيا
ان كون الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على ان علمه بذاته عين ذاته ويتبع الوهم
لتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم فان
قيل ذاته عقل وعلم فليس لنا ذات ثم علم قايم به قلنا الحماقة ظاهرة في هذا الكلام
فان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا وقول القايل هو ذاته عقل وعلم
كقوله هو قدرة واراده وهو قايم بغيره ولو قيل به فهو كقول القايل في سواد
وبياض انهما قايمان بنفسهما وفي كمية وتربيع وتثليث انها قايمة بانفسها وكما
في كل الاعراض والطرق التي يستحيل ان يقوم صفات الاجسام بنفسها دون
جسم هو غير الصفات بعين تلك الطريق نعلم ان صفات الاحياء من العلم والحياة
والقدرة والارادة ايضا لا يقوم بنفسها وانما ذات الحيوة فاطرته تقوم بالذات
فيكون حيوته بها وكذلك سايرالصفات فاذا لم تقتض السبب الاول سايرالصفات
ليست بحقيقة والميتة حتى سلبوه ايضا القيام بنفسه ورددوه الى حقايق الاعراض
والصفات التي لا توام لها بنفسها على انا سنبين بعد هذا ان اقامة الدليل على كونه

على ل

عالما بنفسه وبغيره في مسئلة مفردة الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره وبما

يجوز على طريقة الجدل في حال المناظرة فضلا عن ان يثبت في كتاب فانه لا تنتهض

افهام الجمهور الى مثل هذه الدقايق واذا خيض معهم في هذا ابطل معنى الالهية عندهم

فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم او كان الكافي في سعادتهم ان يفهموا من

ذلك ما الطاقة افهامهم ولذلك لم يتعرض الشرع الذي قصده الاول تعليم الجمهور

الى تفهيم هذه الاشياء في الباري تعالى لوجودها في الانسان كما قال تعالى ولم تعد مالا

يسع ولا يعبر ولا يعني شيئا بل واضطر الى تفهيم معان في الباري بتمثيلها

بالجوارح الانسانية مثل قوله تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما

فهم لها مالكون وقوله خلقت بيدي فهذه المسئلة من خاصة بالعلماء الراسخين الذين

اطلعهم الله على الحقايق ولذلك لا يجب ان يثبت في كتاب الا في الموضوعة

على الطريق البرهاني وهي التي شأنها ان يقرأ على ترتيب وبعد تحصيل اخر يضيق

على اكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني او اذا كان ذا فطرة فايقة مع قلة وجود هذه

الفطرة في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجمهور هو بمنزلة مرسيقى السموم الذي

كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء بسموم لها فان السموم انما هي امور مضافة

فانه قد يكون سما في حق حيوان شيء هو غذاء في حق حيوان آخر وكذا الامر في الانسان

مع الانسان اعني قد يكون راي هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع

آخر فمن جعل الاراء كلها ملايمة لكل نوع من انواع الانسان بمنزلة من جعل الاشياء

كلها اغذية لجميع الناس ومن منع النظر مستاصلة بمنزلة من جعل الاغذية كلها سموما

لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغذاء لنوع آخر

فرسقى السم من هو في حقه سم فقد استحق العقود وان كان في حق غيره غذاء

ومن منع السم من هو في حقه غذاء حتى مات واجب عليه العود ايضا فعلى هذا ينبغي

ان يفهم الامر فيه ولكن اذا تعدى الشر الجاهل فسقى السم من هو في حقه

سم على انه غذاء فقد ينبغي على الطبيب ان يجتهد بضاعته في سعاية ولذلك

استجز ما نحن التكلم في مثل هذا الكتاب والا فالكلام في ان ذلك يجوز لنا بل هو من اكبر

المعاصي او من اكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة واذا

لم يكن بد من الكلام في هذه المسئلة فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في

هذا الموضع عند من لم يسقم فيرتاض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في

هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع المدركات وجدوا انها صنفان

صنف مدرك بالحواس وهي اجسام قايمة بذاتها مشار اليها واعراض مشار اليها

في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبايعها

اعني الجواهر والاعراض وبوجود التي لها ماهيات ما بالحقيقة منها الاجسام واعني بالماهيات

للاجسام صفات موجودة فيها بها صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل ومخصوصة

بصدور فعل من الافعال يصدر عنها وخالفت هذه الصفات الاعراض عندهم

بان وجدوا الاعراض امورا زايدة على الذوات المشار اليها القايمة بنفسها محايثة

الى الذوات القايمة بها والذوات غير محايثة في قوامها اليها اعني الى الاعراض

ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض غير زايدة على الذوات بل هي نفس

حقيقة الذوات المشار اليها القايمة بنفسها حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات

ارتفعت الذوات ووقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار اليها اعني

الاجسام من قبل افعال جم جم من تلك الاجسام الخاصة بها فمثال ذلك انهم ادركوا

الصفات التي بها صار النبات نباتا من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها

صار الحيوان حيوانا من قبل افعال الحيوان الخاصة به وكذلك ادركوا ان في الجماد

صورا بهذه الصفة تخصها من قبل افعال الجمادات الخاصة بها ثم لما نظروا في

هذه الصفات علموا انها محمل من تلك الذوات وتغيرهم ذلك المحمل ما تقلب

الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس بانقلاب تلك الصفات

وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء بزوال الصفة التي عنها يصدر

فعل النار وهي التي بها كيفية النار ما الى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء

الفاض بردى التى كمى به الهواء هواء واستدلوا ايضا على وجود هذا المحل بكون الوان
المشار اليها بفعل عنه غير ها كما استدلوا بالفعل على الصورة وذلك انه لم يكن يتوهم ان
ان الفعل والانفعال ما عنه شئ هو طبيعة واحدة فاعتقدوا من اجل هذا ان
جميع الاجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومنفعلة فسموا الفاعلة صورة
وماهية وجوهرا وسموا المنفعلة موضوعا وعنصرا ومادة وظهر لهم من هذا ان هذه
الاجسام المحسوسة ليست اجساما بسيطة على ما يظهر للحس ولا مركبة من اجسام بسيطة
اذ كان كل جسم له فعل وانفعال ورأوا ان الذى يدرك الحس من هذه هى الاجسام
المشار اليها المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا احدهما صورة والاخر مادة وان
الذى يدرك العقل من هذه هى هذه الصور وانها انما تصير معقولات وعقلا
اذا وجدت العقل من الامور القايمة بها اعنى الذى سموه موضوعا ومادة ووجدوا الا
تنقسم فى العقل الى مثل هذين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقيقة اعنى
المحل الذى تقوم به هى الاجسام المركبة من ذينك العنصرين فلما تبين لهم الامور
المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان فى المحسوسات طبيعتين احدهما
قوة والاخرى فعال نظروا الى الطبيعتين هى المتقدمة للاخرى فوجدوا ان العقل
متقدم على القوة فكون الفاعل متقدما على المفعول وظنوا ان العلل والمعلولات
ايضا فافضى بهم الامر الى ان علة اولى هى بالفعل السبب الاول لجميع العلل
فلزم ان يكون فعلا محضا ولا يكون فيها قوة اصلا لانه لو كان فيها قوة لكانت
معلولة منه جهة وعلة من جهة فلم يكن اولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف
فيه قوة وفعل وجب عندهم الا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان
كل ما يدرك من القوة عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هى طريقة
القوم بجملة فان كنت من اهل الفطن المعدة لقبول العلوم وكنت من اهل الثبات
والتؤدة فوفقك ان تنظر فى كتب القوم وعلومهم لتقف على ما فى كتبهم من خير او ضده
وان كنت من يقصد واحدا من هذه الثلث فوفقك ان تقرع فى ذلك الى ظاهر الشرع

والتفزالى

ولا تنظر الى هذه العقايد المخرقة فى الاسلام فانك ان كنت من اهل العلم لم يكن من اهل اليقين
ولا من اهل الشرع فهذا هو الذى حرك هؤلاء القوم ان يعتقدوا ان هذه الموجودات
التى وجدوا انها صادرة عن العالم انما هى بسيطة وانها علم وعقل ولما راوا ان النظام الموجود
فى هذا العالم واتقانه هو صادر عن علم تقدم عليه قضوا ان هذا العقل والعلم
هو مبدع العالم الذى افاده ان يكون موجودا وان يكون معقولا وهذا بعيد من
المعارف الانسانية الاول والامور المشهورة بحيث لا يجوز ان يفيح للجمهور عنه
بل الكثير من الناس والافصاح به جرام لمن وقع له اليقين به لم يسهل له الى
وقوع اليقين به لانه كالمقابل له وامانتهم بما فارق المادة جوهرا فانهم لما وجدوا
الهيولى الخاص بالجوهر انه القايم بذاته وكان الاول هو السبب فى كل ما قام من الموجودات
بذاتها كان هو الحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحى وجميع المعانى
التى افادها فى الموجودات وكافيه ما كان منها من صفات الكمال واما سايرما
تمتنع هذا الرجل على هذا المذهب فوشى غير ملتفت اليه الا عند الجمهور العامة
من الناس وهم الذين لحم عليهم سماع هذا القول فقوله واسم جمال الموجود البسيط
لا نهاية له ولا حقيقة ولا ضد له بما يحرز فى العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه
الا آخر ما قاله هو كلام باطل كله فانهم ان وضعوا انه منزه عن المحل كانت
منزهة عن الصفات ولم يكن ممكنا للصفات الا ان يكون فى محل فيكون
مركبا من طبيعة القوة وطبيعة الفعل وهو ذو المية الموجودة باطلاق فالموجود
انما صارت ذات مهية به وهو الموجود العالم بالموجودات باطلاق من قبل
ان الموجودات انما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته وذلك انه
اذا كان هو السبب فى كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودة
بمهياتها ومعقولة بعلة فهو علة كون مهياتها موجودة ومعقولة والقوم انما انفوا
عنه ان يكون علة بالموجودات على نحو علم الانسان بها الذى هو معلول عن علمه
بالموجودات على الصفة علم الانسان اذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم

وأما على مذهب الاشعرية فليس لها حقيقة ولا ذات لان وجود ذات لا ماهية لها ولا
ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعرية الى ان له ماهية خاصة بها يتميز الذات
عن سائر الموجودات وهذه المهيئة عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الاعظم
وقوله ثم يقال لهولاء تخلصوا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المجازي فانا نقول علمه
عين ذاته او غير ذاته فان قلتم انه غيره فقد جاءت الكثرة وان قلتم انه عينه فما
الفصل بينكم وبين القايلين ان علم الانسان بذاته عين ذاته كلام في غاية الركاكة
والمتكلم به احق الانسان بالمؤنى والاقتضاح فان هذا هو الزام ان يكون الكامل
المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على مضهة الناقص المتغير وذلك
ان الانسان من جهة انه شيء مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لزم ان
يكون علمه غير ذاته لوجه ما كما سلف اذ كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات
ولما كان الانسان انما كان انسانا وكان اشرف من جميع الموجودات المحسوسة
بالعقل المقترن الى ذاته لا بذاته وجب ان يكون ما هو بذاته عقل هو اشرف
من الموجودات وان يكون منزها من النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان
قيل ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قايم بها قلت الحماقة ظاهرة في هذا
الكلام فان العلم صفة وعرض ليست عن موصوفا وقول القايل هو في ذاته
عقل وعلم كقوله هو قدرة وارادة وهو قايم بنفسه ولو قيل به فهو كقول
القايل في سواد وبياض انهما قايمان بنفسهما وفي لمكة وتربيع وتثليث انها
قايمة بنفسها وكذا في كل الاعراض الى قوله وكذلك ساير الصفات قلت الشراة
والمتوية في قوله الظهر فانه قد تبين ان من الصفات ما هو اخص بالجوهر من
الجوهر القايم بذاته وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القايم بذاته قايما بذاته
وذلك انه قد تبين ان المحل لهذه الصفة ليس شيئا قايما بذاته ولا موجودا ما بالفعل
بل انما وجد له القيام بنفسه والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي في
وجودها على الجهة المقابلة للاعراض وان يظهر من امرها بعضها انها تحتاج الى المحل

في الامور المتغيرة لان الاصل في الاعراض ان تقوم بغيرها والاصل في الماهيات ان
تقوم بذاتها الا ما عرض بنا للاشياء الكاينة الفاسدة منه كون ماهياتها متعلقة الى
موضوع فهذا الوصف هو اشد شيء بعدا عن طبيعة الاعراض فتشبيه العلم الذي بنا
بالاعراض التي بنا كلام في غاية السخف وهو اشد سخفا من تخيل النفس عرض كالمثلث
والتربيع وهذا كاف في تهافت هذا القول كله وسخفه فلنتم بهذا الكتاب التهافت
بالطلاق لا تهافت الفلاسفة وما بعد طبيعة العلم من طبيعة العرض وخاصة العلم
الاول تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية البعد من خاصته

ان الذات لا جنس له ولا فصل

لا المحل في ابطال قولهم ان ذات الاول لا تنقسم بالجنس والفصل

قال ابو حامد وقد اتفقوا على هذا ويدل عليه انه اذا لم يشاركه غيره بمعنى جنسي
لم يفصل عنه بمعنى فصلي فلم يكن له حد اذ الحد ينتظم من الجنس والفصل وما لا تركيب
فيه فلا حد له وهذا نوع من التركيب وزعموا ان قول القايل انه يساوي المعلول
الاول في كونه موجودا وجوهرا وعلة لغيره ومباينة لشيء آخر لا تمنع فليس هو
مشاركة في الجنس بل هي مشاركة في لازم عام وفرق بين الجنس واللازم في
الحقيقة وان لم يفترقا في العموم على ما عرفته في المنطق فان الجنس هو الذاتي
العام المقول في جواب ما هو ويدخل في مهية الشيء المحدود ويكون مقوما لذاته
فيكون الانسان حيوانا داخل في مهية الانسان اعني الحيوانية فكان جنسا وكونه
موجودا ومعلوما لازم لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا في المهية وان كان لازما عاما
ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتمارى فيها وزعموا ان الوجود لا يدخل قط في مهية
الاشياء بل هو مضاف الى المهية اما لازما لا يفارق كالسماء وواردا بعد ان لم يكن
كالاشياء الحادثة فانه شاركه في الوجود ليست بمشاركة في الجنس واما مشاركته في كونه
علة لغيره كساير العلل فهي مشاركة في اضافة لازمة لا تدخل ايضا في المهية فان
المبدأية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يقوم الذات بعد قيام الذات
باجزاء مهيتها فليس المشاركة فيه الا مشاركة في لازم عام يتبع الذات لزوم

لانافی الجنس ولذلک لایجز الاشیاء الا بالمقدمات وان صدرت بالوازم کان ذلک
رسما لایتمیز لاتصور حقیقة الشئ فلا یقال فی حد التثلیث انه الذی یساوی زواياه
القائمتین وان کان ذلک لازما ما لکل مثلث بل یقال انه شکل یحیط
به ثلثة اضلاع فذلک المشترکة فی کونه جوهرا فان معنی کونه جوهرا انه موجود لا فی
موضوع والموجود لیس بجنس فان یضاف الیه امر سلبی وهو انه لا فی موضوع فلا
یصیر جنسا معقولا بل لو اضیف الیه ایجابه وقیل موجود فی موضوع لم یصر جنسا فی
الوضع وهذا لازم عرف الجوهر کجزء الذی هو کالاسم له وهو ان موجود لا فی موضوع
فلیس یوخذ کونه موجودا فضلا منه ان یوخذ انه فی موضوع او لا فی موضوع
بل معنی قولنا فی رسم الجوهر انه الموجود لا فی موضوع ای انه حقیقة ما اذا وجد
وجد لا فی الموضوع ولسنا نعنی به انه موجود بالفعل حال الجزئیة فلیس المشارکة فیه
مشارکة فی الجنس بل المشارکة فی مقدمات الماهیة وهی المشارکة فی الجنس المخرج
له المباینة بعده بالفصل ولیس للاول ماهیة سوی الوجود الواجب فان الوجود
الواجب طبیعة حقیقیة وماهیة فی نفسه هوله لا لغیره واذا لم یکن وجوب الوجود
الا له لم یشارک غیره فلم ینفصل عنه بفصل نوعی فلم یکن له حد
ابو حامد لهذا یفهم مذهبهم والکلام علیه من وجهین مللت بهذا سنتی ما حکاه
عن الفلاسفة فی هذا القول وفیه حق وفیه باطل اما قولهم ان الاول لایجوز
ان یشارک غیره فی جنس ویفارقه فی فصل فان کان اراد بالجنس المقول
بتواطؤ فصحیح وذلک الفصل المقول بتواطؤ لان کل ماهذا صفته فهو مرکب
من صورة عامة وخاصة وهذا هو الذی لوجود له الحد واما کان عنی بالجنس المقول
بتشکیک اعنی بمقدم وتاخر فقد یکون له جنس هو الموجود مثلا او الشئ
او الهویة او الذات وقد یکون له حد منه هذا النوع من الحدود فان امثال هذه
الحدود مستعملة فی العلوم مثل ما قیل فی حد النفس انها استکمال اول لجسم طبیعی آلی ومثل
ما قیل فی حد الجوهر انه الموجود لا فی موضوع لکنه لیس تلک هذه الحدود فی معرفة الشئ

وانما یوتی بها لتیسیر طرق من ذلک الاکل واحد مما یدخل تحت امثال هذه الحدود والحد
بما یخصه واما حکایته عن الفلاسفة ان اسم الموجود انما یدل من ذوات الاشیاء
علی لازم عام لها فهو قول باطل وقد بیناه فی غیر ما موضع وما قاله احد منهم الا بسبب شبهة
فقط وذلک انه لما انتفی عندهم ان یکون جنسا معقولا بتواطؤ وانتفی ایضا ان
یکون اسما مشترکا کما زعم انه اسم یدل علی لازم عام للاشیاء وما قاله فی الذوات
یلزمه فی اللازم ولو کان لازما لم یقل فی جواب ما هو وایضا ان کان یدل علی
لازم للاشیاء فهل یدل علی ذلک اللازم بتواطؤ او باشتراک او بلزوم آخر فان
کان یدل بتواطؤ فکیف یوجد عرضی معقول بتواطؤ علی امور مختلفة الذوات
واظن ابن سینا انه یسلم هذا وهو مستحیل لانه لا یکون عن الاشیاء المختلفة شئ هو
متفق وواحد الا من جهة ما تلک الاشیاء المختلفة متفقة فی طبیعة واحدة اذ
یلزم ضرورة ان یکون اللوازم الواحد عن طبیعة واحدة کما یکون العقل الواحد
صادرا ایضا عن طبیعة واحدة واذا کان ذلک مستحیلا فاسم الموجود انما یدل من
الاشیاء علی ذوات متقاربة الاشیاء المعنی وبعض ذلک اتم من بعض و
کانت الاشیاء التی لها وجود مثل هذا الوجود فیها اول هو العلة فی سایر ما یوجد
فیها فذلک الجنس مثال ذلک ان قولنا حار معقول بتقدیم وتاخیر علی النار وعلی
الاشیاء الحارة والذی یقال علیه بتقدیم منها وهی النار هی السبب فی وجود سایر
الاشیاء الحارة حارة وذلک الامر فی الجوهر وفی العقل وفی المبدا اولی وما اشبه
ذلک من الاسماء والکتب طبایعا ما یحتوی علیه العلم الالهی من هذا الجنس والاسماء
التی بهذه الصفة توجد فی الجواهر وتوجد فی الاعراض وما قاله فی رسم الجوهر هو شئ
لا معنی له بل الوجود هو جنس الجوهر الماخوذ فی حده علی نحو ما توجد اجناس هذه الا
فی حدود وقد بین ذلک ابو نصر فی کتابه فی البرهان والامر عند القوم اشهر من
هذا وانما غلط ابن سینا انه لما رای اسم الموجود یدل علی الصادق فی کلام
الجمیع وکان الذی یدل علی الصادق یدل علی عرض ولا یدل فی الحقیقة علی معقول

من المعقولات الثوانى اعنى المنطقية ظنا انه حيث ما استعمله المترجمون انما يدل
على هذا المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصد بها المترجمون ان يدل به على ما يدل
عليها اسم الذات والشئ وقد تبين ذلك ابو نصر فى كتب الحدود وعرف
ان اسباب اللفظ الواقع فى ذلك هو ان اسم الموجود هو مشكل المشتق و
يدل على عرض ما هو فى اصل اللغة مشتق الا ان المترجمين لما لم يجدوا فى لسان
العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذى كان القدماء ينسبونه الى الجوهر والعرض والى
القوة والفعل اعنى لفظا هو مثال اول دل عليه بعضهم باسم الموجود لاعتقادهم ان
يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض بل على معنى ما يدل عليه اسم الذات
فهو اسم ضمنى لا لغوى وبعضهم راى لموضع الاشكال الواقع فى ذلك ان
عنى المعنى الذى قصد فى لسان اليونانيين التكلم فيه ما ان اشتق من لفظ الغير الذى
يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه راى ان هذا الوجه
لا الدلالة على هذا المعنى فاستعمل يدل اسم الموجود اسم الهوية لكنه ايضا تكلف
من هذا اللفظ صيغة موجودة فى لسان العرب ولذلك عدل الفرق الاخر الى
اسم الموجود والموجود الذى هو المعنى الصادق هو الذى مفهومه هو غير مفهوم المهية
ولذلك قد يعلم المهية من لا يعرف الوجود وهذا المعنى هو غير المهية فى المركب
ضرورة وهو فى البسيط والمهية واحد لا المعنى الذى دل به عليه المترجمون
باسم الموجود فان هذا هو المهية بعينها فاذا قلنا ان الموجود منه جوهر وعرض
لزم ان يفهم من اسم الموجود المعنى الذى دل عليه المترجمون وهو الدلالة
المقولة بتقديم وتاخير على ذوات الاشياء المختلفة واذا قلنا ان الجوهر
موجود لزم ان يفهم منه ما يفهم من الصادق وذلك اذا فهمنا من المسئلة المشهورة
عند القدماء وهى القائلة هل الموجود واحد او اكثر من واحد وهى التى يتكلم
فيها الاسطوخس برمنيدش وما لسيس من القدماء فى الاولى من السماع الطبيعى
فليس ينبغى ان يفهم من ذلك الا ما يدل على الذات ولو كان الموجود يدل على

عرض فى موضوع لكان قول من قال ان الموجود واحد غنا قضا فى نفسه وهذا كله
بين لمن ارتاض فى كتب القوم ولما فرغ من تقرير قولهم اخذ فى الرد عليهم فقال
ابو حامد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة وابطال اما المطا
فان يقال هذا حكاية المذهب فبم عرفتم استحالة ذلك فرجع الاول بتبيين على
نفى التشبيه اذ قلتم ان الثانى ينبغى ان يشاركه فى شئ ويباينه فى شئ والذى
فيه ما يشاركه وفيه ما يباينه فهو مركب والمركب ممكن قد قلتم ان
هذا انما يلزم فى المشاركة التى توجد من قبل الجنس المقول بتواطؤ لا من قبل الجنس
المقول بتشكيك فاذا انزل مع الاله فى مرتبته الاولى فى الالوهية ما اسم
مقول عليهما بتواطؤ فهو جنس فنبين ان يفترقا بفصل فيكون كل واحد
منهما مركبا من جنس وفصل والفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم اصلا
فى الجنس وان كان تعولا بتقديم وتاخير لزم ان يكون المتقدم علة للمتاخر ثم
قال ابو حامد مناقضا لهم فيقول هذا النوع من التركيب من اين عرفتم
استحالته والدليل عليه الا قولكم المحكى عنكم فى نفى الصفات وهو ان المركب
من الجنس والفصل محتاج من اجزاء فان كان يصح لواحد من الاجزاء والمجموع وجود
دون الاخر فهو الواجب الوجود وما عداه ليس بواجب وان كان لا يصح للاخر
وجود دون المجتمع ولا للمجتمع وجود دون الآخر فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا
عليه فى الصفات وبينا ان ذلك ليس بمحال فى تسلسل العلل والبراهين لم
يدل الا على قطع التسلسل فاما العظيم الذى اخترعوه فان لزوم اتصاف
واجب الوجود فلم يدل عليه دليل وان كان واجب الوجود ما وصفوه وهو
انه لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج فى قوامه الى غيره فلا دليل اذا على اثبات واجب
الوجود وانما الدليل على قطع تسلسل العلل فقط وهذا امر دقيق فرغ انيته فى الصفات
وهو فى هذا النوع اظهر فان انقسام الشئ الى الجنس والفصل ليس هو كانقسام
الموصوف الى ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة

والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فيهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذا
ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة ناطق فقول القايل ان الانسانيه
هل تستغنى من الحيوانيه كقول القايل ان الانسانيه هل تستغنى عن نفسها اذا
انضم اليها شئ آخر فهذا ابعد من الكثرة من الصفه والموصوف ومن اى وجه يستحيل
ان ينقطع تسلسل المعلولات على علتين احديهما علة السموات والاخرى علة
العناصر او احديهما علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها ويكون بينهما مباينة
ومفارقة فى المعنى كمباينة الحرة والحرارة فى محل واحد فانهما متباينان بالمعنى
من غير ان نوض فى الحرة تركيب جنس وفصل بحيث يقبل الانفصال بل ان
كان فيه كثرة فنوع كثرة لا يقع فى وحدة الذات فمن اى وجه يستحيل هذا فى العقل
وبهذا تبين عجزهم عند نفى الاثنين صانعين جلت اما التركيب الذى
يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذى يكون من الشئ الذى هو
بالقوة والشئ الذى يكون بالفعل لان الطبيعه التى يدل عليها الجنس ليس
توجد بالفعل فى وقت من الاوقات خلية من الطبيعة التى تسمى الفصل والصورة
وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كاين فاسد وله فاعل لان
الفصل من شروط وجود الجنس من جهة ما هو بالقوة فليس يوجد عريا من الفصل
فمقارنة كل واحد منهما صاحبه لجهة ما شرط فى وجود الاخر والشئ بعينه لا يمكن ان
يكون علة لشرط وجوده فله ضرورة علة هى التى افادته الوجود بان وقعت الشرط
بالمشروط فيه وعندهم ايضا ان القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط وان كان
فعلا فبالوض والمقبول ما كان فعلا وان كان قوة فبالوض وذلك اذ
ليس يتميز المقبول فيه من القابل الا من جهة ان احدهما بالقوة شئ آخر وهو
بالفعل الشئ المقبول وكلما هو بالقوة شئ آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك
الشئ الآخر ويخلع الشئ الذى بالفعل ولذلك ان القى ههنا قابل
ومقبول بالفعل فكذا انما قايم بذاته لكن القابل هو جسم لاعرض ضرورة

فان القبول

فان القبول انما يوجد اولا لجسم او لما هو فى جسم فان الاعراض لا توصف بالقبول
ولا الصور ولا السطح ولا الخط ولا النقط ولا بالجملة ما لا ينقسم واما فاعل ليس
بجسم فقد قام عليه البرهان واما قابل ليس بجسم ولا فى جسم فمستحيل الا ما تشكوا فيه
من امر العقل الذى بالقوة فانه اذا كان المركب من صفه وموصوف ليست
زايدة على الذات كان كاينا فاسدا وكان جسما ضرورة وان كان مركبا من موصوف
وصفه زايدة على الذات من غير ان يكون فيه قوة فى الجوهر ولا قوة على تلك
الصفه مثل ما يقول القدماء فى الجرم السماوى لزم ضرورة ان يكون ذا ممكنة
وان يكون جسما لانه اذا ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاملة للصفه ارتفع
عنها ان يكون قابلة محسوسة وكذلك ترتفع ادراك الحس عن تلك الصفه فيفقد
الصفة والموصوف كلاهما معقول فيرجعان الى معنى واحد بسيط لان العقل والمعقول
قد ظهر من امرهما انهما معنى واحد اذ كان التكثر فيهما بالعرض اعنى من جهة الموضوع
وبالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات زايدة على الذات ليس شيئا اكثر من وضعهم
جسما قديما واعراضا محمولة فيه وهم لا يشعرون لانهم اذا رفعوا الكمية التى هى كمية
ارتفع ان يكون فى نفسه معنى محسوسا فلم يكن ههنا لك لا حامل ولا محمول فان
جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم لزم ان يكون عاقلا ومعقولا
وذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله ان تعليلهم كله انما هو من باب تسميتهم
اياه واجب الوجود وانه اذا استحال ورود ذلك ما لين له علة لم يلزم الاول
ما الزموه من الصفات الواجبة لواجب الوجود لين صحيح لانه اذا وضع موجود
ليس له علة وجب ان يكون واجب الوجود بنفسه كما انه اذا وضع موجود
واجب الوجود بنفسه وجب الا يكون له علة واذا لم يكن له علة فاولى ان يقيم لا
شيئين علة ومعلول ووضع المتكلمين الاول مركبا من صفه وموصوف يقتضى
ان يكون له علة فاعلة فلا يكون علة اولى ولا واجب الوجود وبهذا ما وضعوه
من كونه من الموجودات التى ترجع الصفه والموصوف فيها الى معنى واحد بسيط

فيعود

فلا معنى لتكرار هذا والاطالة فيه واما ما قاله من ان الاول تعالى ان لم يستحيل ان يكون مركبا من موصوف وصفة هي عين الموصوف فقد دللنا على اى جهته يستحيل وعلى اى جهته لا يستحيل وهو كونهما مفارقين للمواد واما قولهم ان برهانهم على نفي الاثنينية ليس بمانع ان يكون ههنا الا ان احدهما هو علة السما، مثلا والآخر هو علة الارض او احدهما علة المعقول والآخر علة المحسوس من الاجسام

تضاد ام

ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا يقتضي مثل المباينة التي توجد بين الحرة والمرارة فانهما توجدان في محل واحد فمقول ليس بصحيح لانه اذا ورد من اختراع الموجودات وابتداعه لطبيعة واحدة وذات واحدة وللطباع مختلفة لزم ضرورة متى وضع شيء من تلك الطبيعة مساويا في الطبع والعقل للطبيعة الاولى ان تكونا مشتركتين في وصف متباينتين في وصف والذي يتباينان به لابد ان يكون من نوع متباين الاشخاص او من نوع متباين الانواع فان كان من نوع متباين الانواع قيل عليهما اسم الاكثر اشتراكا الاسم وذلك خلاف ما وضع لان الانواع المشتركة في جنس واحد هي اما اضداد واما مباينة الاضداد وهذا كله مستحيل وان كان متباينهما بالشخص فكلاهما في مادة وذلك خلاف ما اتفق عليه واما ان وضع ان تلك الطبيعة بعضها اشرف من بعض وانها مقولة عليها بتقديم وتاخير فالطبيعة الاولى اشرف من الثانية والثانية معلولة عنها ضرورة حتى يكون مثلا مبتدع السموات هو المبتدع للعلة التي ابتدعت الاسطقسات وهذا هو وضع الفلاسفة وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة اولى اعني مع وضع ان الاول يفعل بوسايط علل كثيرة او بوضع ان الاول علة بسيطة لجميع الاشياء المختلفة بغير واسطة لكن هذا لا يجوز عند الفلاسفة لانه من المعلوم بنفسه ان العوالم قامت من علة ومعلول فان البحث عن هذه العلل هو الذي افضى بنا الى علة اولى لجميعها ولو كانت هذه المبادي المختلفة بعضها مطلقا من بعض اعني ليس بعضها علة لبعض لما كان من العالم شيء

واحد ومرتبط وهذا المعنى هو الذي دل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

قال ابو حامد فان قيل انما يستحيل هذا من حيث ان مادة المباينة بين الذاتين ان كان شرطا في وجوب الوجود فينبغي ان يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينا وان لم يكن هذا شرطا ولا الآخر شرطا فكل ما لا شرط له فمن وجوب الوجود فوجوده مستغن عنه ويتم وجوب الوجود بغيره قلنا هذا من ما ذكروه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ التلبيس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطلح فانا لا نتم ان الدليل دل على واجب الوجود ان لم يكن المراد موجودا لا فاعل له قديما وان كان المراد بهذا مشتركا لفظ واجب الوجود بين ان يكون موجودا لا علة له ولا فاعل له يستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم عليه دليل فنبتدي قوله ان ذلك بل هو شرط في الا يكون له علة فهو موس لان ما لا علة له قد بينا انه لا يعقل كونه لا علة له حتى يطلب شرطه وهو كقول القايل ان السواد ليته هل هي شرط في كون اللون لونا فان كان شرطا لم كانت الحمرة لونا فيقال اما في حقيقته فلا شرط واحد منهما اعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل واما في وجوده فاشترط احدهما لا بعينه اي لا يكن جنس في الوجود الا وله فصل وذلك من بينت عليتين وتقطع التسلسل بهما فقول متباينان بفصل واخذ الفصل شرط الوجود لا محالة ولكن لا على التعيين حاصل ما حكاه في

الاحتجاج عن الفلاسفة انهم يقولون لا بد ان يكون الفصل الذي به وقع الاثنينية واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود ان يكون فصلا ليس بشرط في وجوب الوجود فان كان الفصل الذي به يفترقان شرطا في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما لما افترقا فان في وجوب الوجود واجب الوجود واحد ضرورة كما انه لو كان السواد شرطا في وجوب اللون والبياض شرطا في اللونية لم يفترقا في اللونية وان كان الفصل الذي به يفترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود وجوب الوجود لكل واحد منهما بالعرض وهما اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب

الوجود الكلام غير صحيح فان الانواع مشتركة في وجود الجنس وكل واحد منها مشترك
في وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين لانه لو كان ذلك كذلك لم يحقق في وجود
اللون فضلا عن هذا القول بمعاندتين احدهما ان هذا انما عرض من حيث يظن
ان واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبايع وليس الامر عندنا كذلك بل انما يفهم
من واجب الوجود امرا سلبيا وهو انه لا علة له والاسلاب غير معللة فكيف يستعمل
في نفي ما لا علة له مثل هذا حتى يتم لانه ان يكون ما به يفترق ما لا علة له فما لا علة له اشترط
في كونه لا علة له او لا يكون مشترطا فان كان مشترطا لم يكن بهذا كذلك بتعدد ولا افتراق
وان لم يكن مشترطا لم يقع به تعدد فيما لا علة له وكان ما لا علة له واحدا ووجه فساد
هذا القول فيما زعم هو ان ما لا علة له نفي محض والنفي ليس له علة فكيف يكون له
مشترط هو السبب في وجوده وهذه مغالطة فان الاسلاب الخاصة التي تجري
مجرى الاكماء المعدولة وهي الاسلاب التي يستعمل في تميز الموجودات بعضها
من بعض لها علل ومشروط وهي التي اقتضت لها ذلك السلب كما لها اسباب ومشروط
هي التي اقتضت لها الاوصاف الايجابية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات
الايجابية والسلبية وجوب واجب الوجود هو صفة لازمة له لا علة له فلا
فرق بين ان يقال فيه واجب الوجود او لا علة له فالموسوس هو من المتكلم بمثل
هذا القول لا من خصومه واما المعاندة الثانية مفصلها ان قولهم لا بد ان يكون
الفصل الذي به تباين واجب الوجود مشترطا وليس بمشترط فان كان مشترطا لم
ينفصل احدهما عن الثاني من حيث واجب الوجود فواجب الوجود واحد وان لم
يكن مشترطا فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم وهو مثل قول القايل اللون
ان وجد منه اكثر من واحد فلا بد ان يكون ما ينفصل به لون عن لون مشترطا في
وجود اللون او لا يكون فان كان مشترطا في وجود اللون فلم ينفصل احدهما عن
الثاني من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة وان لم يكن واحد منهما
مشترطا في وجود اللونية فليس للون فصل ينفصل به عن لون آخر وهذا الكذب

ثم قال

ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جوابا ما فقال فان قيل هذا لم يخرج في اللون فان له وجودا
مضافا الى المهية زايدا على المهية ولا يجوز في واجب الوجود اذ ليس له الا وجوب الوجود
وليس ثم ماهية يضاف الوجود اليها فكما ان فصل السواد وفصل الحمرة لا يشترطان
في اللونية في كونهما لونية انما يشترطان في وجودهما وفي كونهما الحاصل بعلة فكذلك
ينبغي الا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الواجب للاول كاللونية للون
لا كالوجود المضاف الى اللونية فلتسا لانم بل له حقيقة موصوفة بالوجود على
ما سنبينه في المسئلة التي بعد هذه وقولهم انه موجود بلا ماهية خارج عن العقول
ويرجع حاصل الكلام الى انهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي
ثم بنوا ذلك على نفي المهية وراء الوجود فيها ابطلنا الاصل الذي هو اساس
الاساس بطل عليهم الكل وهو بنيان ضعيف البنوت مرتب مرتبت العنكبوت
قلت جوابه عن الفلاسفة على القول بان الوجود هو عرض في الموجود اعني المهية
وعاندهم هو بان الوجود في كل شيء هو غير المهية وزعم ان قولهم انما بنوه على
هذا الفرق الذي اتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما الرخواسم امر اللونية و
الفصول
التي فيها كيف ما وضعوا الامر فانه لا يشك احد ان فصول الجنس هي علة التعين
سواء اثبتت للجنس وجودا غير مهيته او مهيته نفس وجوده لانه ان كانت
فصولا للوجود وكان الوجود للون غير مهية اللون لزم الا يكون الفصول التي
ينقسم بها اللون فصولا لمهية اللون بل فصولا لعرض من اعراضه وذلك فرض
مستحيل وذلك الحق هو انا اذا قسمنا اللون لفصوله فقلنا الوجود للون بما هو
لون انما يكون بالفصل اما لانه ابيض او اسود وغير ذلك من الالوان فلم ينقسم
عرضها اللون وانما قسمنا جوهر اللون بالقول بان الوجود عرض في الموجود باطل
بهذا المعنى والاعتراض وجوابه هو عن الاعتراض كلام ساقط انهم
بنوا نفي التثنية على نفي التركيب بالجنس والفصل ثم بنوا ذلك على نفي
المهية وراء الوجود فمتى ابطلنا الاصل الذي هو اساس الاساس بطل عليهم

الكل كلام غير صحيح فان بنيانهم نفى التثنيه بالعدد فى شيئين بسيطين مقول
عليهما الاسم بتواطؤ امرين بنفسه فانه متى انتزعنا التثنيه والاشتراك
فى شيئين بسيطين عاد البسيط مركبا وتحصيل القول فى هذا ان الطبيعة
المسماة بواجب الوجود وهى التى لا علة لها وهى علة لغيرها انه لابد ان يكون
واحدة بالعدد او كثيره ثم ان كانت كثيرة فلابد ان يكون كثيرة بالصور واحدة
بالجنس المقول بتواطؤ او واحدة بالنسبة او يكون واحدة بالاسم فقط فان كانت
مختلفة بالعدد مثل زيد وعمرو وواحدة بالنوع فهى ذات هيولى ضرورة وذلك
مستحيل وان كانت مختلفة الصور واحدة بالجنس عليها بتواطؤ فهى مركبة
ضرورة وان كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة الى شىء واحد فلا يمنع
من ذلك مانع وبعضها علل لبعض وتنتهى الى اول فيها وهذه هى حال الصور
المفارقة للمواد عند الفلاسفة واما ان كانت انما تشترك فى الاسم فليس
مانع يمنع من ان يوجد منها اكثر من واحد فان هذه هى حال الاسباب الاول
الاربعة اعنى الفاعل الاول والصورة الاخيرة والغاية الاخيرة والمادة
الاخيرة فلذلك ليس يحصل من هذا التخمر الفحص شىء محصل ولا يفضى الى
المبدأ الاول كما ظنه ابن سينا ولانه واحد ولابد
الالزام وهو انا نقول ان لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنسا لانه
ليس يقال فى جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما ان سائر العقول
التى هى المبادى للوجود المسماة الملائكة عندهم التى هى معلولات الاول
عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الاول ومعلولاته الاول
فان الموجود الاول ايضا بسيط لا تركيب فى ذاته الا من حيث لوازمه
وهما مشتركان فى ان كل واحد عقل مجرد عن المادة وهذه حقيقة جنسية
فليس العقلية المجردة الذات عن اللوازم بل هى الماهية وهذه الماهية مشتركة
بين الاول وسائر العقول فان لم يباينها شىء اخر فقد عقلم الاثنينية

غير مباينة فان تباينا فما به المباينة غير ما به المشاركة والعقلية المشاركة فيها
مشاركة فى الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك
من حيث انه فى ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول الاول وهو العقل الاول
الذى ابدعه الله من غير واسطة مشاركة فى هذا المعنى والدليل عليه ان العقول التى
هى معلولات انواع تختلفه وانما اشتركا فى العقلية وافترقا بفصول
ذينك وذلك الاول يشارك جميعها فى العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة
والمصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم قلت اما
ان كنت فهمت ما قلناه قبل هذا من ان ههنا اشياء يعمها اسم واحد لا عموم
الاشياء المتواطئة ولا عموم الاشياء المشتركة بل عموم الاسماء المنسوبة الى
شىء واحد المشكك وان خاصة هذه الاشياء ان يرتقى الى اول فى ذلك
الجنس هو العلة الاولى لجميع ما يطلق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحارة المقولة
على النار وعلى سائر الاشياء الحارة ومثل اسم الموجود المقول على الجوهر
وعلى سائر الاعراض ومثل اسم الواحد المقول على الواحد فى الموضوع وعلى
سائر المحكات فلست تحتاج الى توقيف على الخلل الداخل فى هذا القول
وذلك ان اسم العقل يقال على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتاخير
وان فيها عقلا اولا وهو العلة فى سائر ذلك الامر فى الجوهر والدليل على ان
ليس لها طبيعة واحدة مشتركة ان بعضها علة لبعض وما هو علة لشىء فهو متقدم
على المعلول وليس يمكن ان يكون طبيعة العلة والمعلول واحدة بالجنس الا
فى العلل التشخيصية وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة المبنية
فان الاشياء المشتركة فى الجنس ليس فيها اول هو العلة فى سائرها بل هى كلها
فى مرتبة واحدة ولا يوجد فيها شىء بسيط والاشياء المشتركة فى معنى مقول عليها
بتقديم وتاخير يجب ضرورة ان يكون فيها اول بسيط وهذا الاول ليس يمكن
ان يتصور فيه اثنينية لانه متى فرض له ثان وجب ان يكون فى مرتبة من الوجود

ظ
مقولا

وفي طبيعة فيلكون بينهما لك طبيعة مشتركة لهما يشتركان فيها شتراكا الجنس الحقيقي
فيجب ان يفترقا بفصول زايدة على الجنس فيلكون كل واحد منهما مركبا من جنس
وفصل وكل ما هو بهذه الصفة فهو محدث وبالجملة فالذي ينتهي من الكمال
في الوجود يجب ان يكون واحدة لانه ان لم يكن واحدا لم يكن في النهاية من الكمال
في الوجود لان الذي في النهاية لا يشاركه غيره وذلك انه كما انه ليس للخط الواحد
من طرف واحد نهايتان فلك الاشياء الممتدة في الوجود المختلفة بالمادة والنقصان
ليس لها نهايتان من طرف واحد فانا بينما لم يعرف لوجود هذه الطبيعة المتوسطة
بين الطبيعة التي يدل عليها الاسم المشواطي وبين الطبايع التي لا تشترك الا
في اللفظ فقط او في عرض بعيد لزمه هذا الاعتراض

في ابطال ان الكائن الاول لا ماهية له

في ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية والكلام عليه من وجهين
الاول المطالبة بالدليل فيقال لم عرفتم ذلك اضرورة العقل او بنظر
وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر فان قيل لانه لو كان له ماهية لكان
الوجود مضافا اليها او تابعا لها ولازما لها والتابع معلول فيلكون الوجود
الواجب معلولا وهو متناقض فنقول هذا رجوع الى التلبيس في اطلاق
لفظ الوجود الواجب فانا نقول له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة
اي ليست معدومة بنفسها ووجودها مضاف اليها وان احببتم ان تسموه
تابعا ولازما فلا مشاحة في الاسماء بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود غيره
بل لم يزل هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فليس كذلك فان عنوا غيره
فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه
بحقيقة موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يكتفي فيه الا بسلب الماهية فان قيل
فليكن الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا
قلنا الماهية في الاشياء الحادثة لا يكون سببا للوجود فليف في القديم ان عنوا
بالسبب الفاعل له فان عنوا به الموجب وجبا الخ وهو انه لا يتبعض عنه فليكن

ذلك بلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد ارتفعت
الاستحالة وما عدا ذلك لم يوجد استحالة فلا بد من برهان على استحالة وكل برهان
تمكنات مبنيا على اخذ لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم ونسلم ان الدليل قد دل
على واجب الوجود بالنعت الذي قد وضعوه وليس ذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم
على هذا يرجع الى دليل نفي الصفات وهو الانقسام المبني والفصل الذاتي المحض
وهو ضعيف لان هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد اللفظ والا فالعقل يتبع لتقدير
ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة متكثرة اذ فيه ماهية ووجود وهذا
غاية الضلال فان الموجود الواحد معلول بكل حال ولا موجود الا له حقيقة
ووجود الحقيقة لا تنفك الوحدة قلت لم تقل ابو حامد مذهب ابن سينا على
وجه كما فصل في المقاصد وذلك ان الرجل لما اعتقد ان الوجود من الشيء يدل
على صفة زايدة على ذاته لم يحز عنده ان يكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات
لانه لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده ولم يمكنه له فاعل فلزم عنده من
هذا ان كل ما وجوده زايد على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الاول عنده ليس له
فاعل وجب ان يكون وجوده عين ذاته ولذلك ما عابه به ابو حامد بان
شبه الوجود يلازم منه لوازم الذات ليس بصحيح لان ذات الشيء هي علة لا ذاته
وليس يمكن ان يكون الشيء علة وجوده لان وجود الشيء متقدم على ماهيته وليس
وصف ماهيته هي انيته بوزع لماهيته كما قال بل انما هو ايجاب الماهية والانية
واذا وضعنا الوجود لا حقا مانعا لواحق الموجود وكان الذي يعطي وجود الاشياء
في الاشياء الممكنة هو الفاعل فيجب ان يكون ما الفاعل له اما ان يكون لا
وجود له وذلك مستحيل واما ان يكون وجوده هو ماهيته لكنه هذا كله مبناه
على غلط وهو ان الوجود للشيء لازم منه لوازمه وذلك ان الوجود الذي
يتقدم في موضعنا العلم بماهية الشيء هو الذي يدل على الصادق ولذلك كان معنى
قولنا هل الشيء موجودا انما في مآله سبب يقتضي وجوده فقوته قوة قولنا هذا الشيء

لسبب ام ليس سبب بل كما يقول ارسطاطاليس في اول المقالة الثانية من كتاب البرهان
واما اذا لم يكن له سبب فمحاه بل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده واما
اذا فهم من الموجود ما يفهم من الشيء دائما فهو جار مجرى الجنس المقول على كثيرين
وما خير واي ما كان فلا يفترق في ذلك حاله علة وما ليس له علة ولا يدل على
معنى زايد من معنى الموجود وهو المراد بالصادق وان دل على معنى زايد على الذات
فعلى انه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود الا بالقوة كالحال في الكلي فهذه
هي الجملة التي منا نظر القدماء في المبدأ الاول فاثبتوه موجودا بسيطا واما الحكماء
من الاسلاميين المتاخرين فانهم زعموا انهم بطرق طبيعة الموجود بما هو موجود الى ان
الامر الموجود بسيط بهذه الصفة والطريقة التي يمكن عندي ان تسلك حتى تقرب
من الطريقة البرهانية هو ان الموجودات الممكنة الوجود في جواهرها خرجت من القوة الى
الفعل انما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل اعني فاعلا لها كما وخرجت من القوة
الى الفعل فان المخرج هو ايضا من طبيعة الممكن وجب ان له مخرج فان كان ذلك
من طبيعة الممكن ايضا اعني الممكن في جوهره وجب ان يكون ههنا مخرج واجبا في طبيعته
جوهره غير ممكن وذلك يستحفظ ههنا ويبقى دايما طبيعة الاسباب الممكنة المارة
الى غير نهاية فانها اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد
منها ممكن وجب ضرورة ان يكون الموجب لها اعني الذي يقتضي لها الدوام
شيئا واجبا في جوهره اذ قد ظهر من امرها وجوب المرور فيها الى غير نهاية اعني
الاشياء الممكنة في جواهرها فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك اصلا لما كان سبيلا
للحادث الحركة وانما وجب ان يتصل الوجود الحادث بالوجود الازلي من
غير ان يلحق الاول تغير بوساطة الحركة التي هي من جهة قديمة ومن جهة حادثة
والمتحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن سينا بواجب الوجود بغيره وذلك لان
من غيره لم يكن به من ان يكون جسما متحركا على الدوام فان بهذه الحركة امكن ان
يوجد المحدث في جوهره والفاسد من الازلي وذلك بالقرب من الشيء تارة وبالبعد

تارة كما يرى وذلك بعرض للموجودات الكائنة الفاسدة مع الاجرام السماوية وما
كان بهذا المحل واجبا في الجوهر ممكنا في الحركة المكانية وجب ضرورة ان ينتهي الامر
الى واجب الوجود بالاطلاق اي ليس فيه امكان اصلا لا في الجوهر ولا في المكان ولا
في غير ذلك من الحركات وان يكون ما بهذه صفته بسيطا ضرورة لانا ان كان مركبا
كان ممكنا لاحتياجه الى واجب الوجود فهذا الذي من البيان كاف عندي في هذه
الطريق وهو حق فاما ما يريده ابن سينا في هذه الطريقة ويقول ان الممكن الوجود يجب
ان ينتهي اما الى واجب الوجود من غيره او واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى
واجب الوجود من غيره وجب في الواجب الوجود من غيره ان يكون لازما غير واجب
الوجود من ذاته وذلك انه زعم ان الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته
والممكن يحتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عندي فضلا وحظا لان الواجب
كيف ما فرض ليس فيه امكان اصلا ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ويقال
له تلك الطبيعة انها ممكنة من جهة واجبة من جهة لانه قد من العلوم ان الواجب
ليس فيه امكان اصلا لان الممكن نقيض الواجب وانما الذي يمكن ان يوجد شيء واجب
من جهة طبيعة ما ممكن من جهة طبيعة اخرى مثل ما يظن الامر عليه في اجرام السماوي
او في فوق الجرم السماوي اعني انه واجب في الجوهر ممكن في الحركة في الاين وانما
الذي قاده الى هذا التقسيم انه اعتقد في السماء انها ذو جواهر واجبة من غير انها ممكنة من
ذاتها وقد قلنا في غير ما موضع ان هذا لا يصح بالبرهان الذي استعمله ابن سينا في
واجب الوجود متى لم يفصل هذا التفصيل وعين هذا التعيين كان من طبيعة
الاقاويل العامية الجدلية ومتى فصل كان من طبيعة الاقاويل البرهانية وينبغي
ان يعلم ان الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع الحدوث الذي
ههنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسميها الاسطوقسية صفات نفسانية
وتسميها الفلاسفة صورا وهذا الحدوث انما يكون من شيء آخر في زمان وبدل على
ذلك قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الآية وقوله تعالى

ثم استوى الى السماء وهى دخان والمايكيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الفرد
فسكت عنه الشرع لبعده عن افهام الناس ولان معرفته ليست ضرورية فى عبادة
الجمهور واما الذى تزعم الاشعرية من ان طبيعة الممكن مخترعة وعادته مستمرة على نحو
الزنى كما نعهم فيه العلا سفر قال منهم لحدوث العالم او لم يقل فما قالوه اذا
ماملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذى يظهر من
الشريعة هو النهى عن المفاحص التى سكت عنها الشرع ولذلك جاء فى الحديث
لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا هذا خلق الله فمن خلق الله فمن قال اذا وجد
احدكم ذلك فليقرأ قل هو الله احد فاعلم ان بلوغ الجمهور الى مثل هذا الطلب هو من
باب الوسوسة ولذلك قال هذا محض الايمان
هو ان
يقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة معينة غير معقول كما لا يعقل عدم مرسل الا
بالاضافة الى موجود يقدر عدمه فلا يعقل وجود مرسل الا بالاضافة الى حقيقة
معينة لا سيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى
ولا حقيقة له فان نفى الماهية نفى الحقيقة واذا انتفت حقيقة الوجود لم يتعقل
الموجود فكانهم قالوا الوجود ولا موجود وهو متناقض ويدل عليه انه لو كان هذا
معقولا لجاز ان يكون فى المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول فى
كونه لا حقيقة ولا ماهية له ويباينه فى ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور
هذا فى المعلولات وهل له سبب الا انه غير معقول فى نفسه وما لا يعقل
فى نفسه فبان سمى علة لا يصير معقولا وما يعقل فبان يقدر له علة لا يخرج
عن كونه معقولا والتناهى الى هذا الغاية ظلم فقد ظنوا انهم برهنوا فما قالوا ان
فانتهى كلامهم الى النفى المجرد فان نفى الماهية نفى الحقيقة ولا يبقى مع الحقيقة
الا لفظ الوجود ولا معنى له اصلا اذا لم يضف الى ماهية فان قيل حقيقته انه
واجب وهو الماهية قلنا ولا معنى للواجب الا نفى العلة وهو سلب لا يقوم

بحقيقة ذات ونفى العلة عن الحقيقة لازم الحقيقة فليكن الحقيقة معقولة حتى
توصف بانها لا علة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للوجوب الا هذا على ان الوجوب
ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة فان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود
ليس بماهية فكذلك ما لا يزيد عليه قلت هذا الفصل كله مغلط سفسطائى
فان القوم لم يضعوا الاول وجودا بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود وانما اعتقدوا
ان الوجود فى المركب صفة زايدة على ذاته وان هذه الصفة انما استفادها من
الفاعل واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ان هذه الصفة فيه ليست زايدة على
الماهية وانه ليس له ماهية مغايرة للوجود لانه لا ماهية له اصلا كما بنا هو كلامه
عليه فى معاندتهم والمواضع انهم يرفعون الماهية وهو كذب لا قد شنع عليهم
فقال ان هذا لو كان معقولا لجاز ان يكون فى المعقولات موجود لا حقيقة له يشارك
الاول فى كونه لا حقيقة له فان القوم لم يضعوا موجودا لا ماهية له باطلاق وانما
وضعوا لا ماهية له بصفة ما هيات سايرة الموجودات وهذا الموضع هو من
مواضع السفسطة لان اسم الماهية مشترك فهذا الوضع وكل مركب على هذا
الكلام سفسطائى وذلك ان المعدوم لا يتصف بشئ عنا وبايكابه فهذا الرجل
فى امثال هذه المواضع فى هذا الكتاب لا تتجاوز الشرارة او الجبل وهو اقرب
الى الشرارة منه الى الجبل او نقول ان بنا لك ضرورة داعية الى ذلك
واما قوله ان معنى واجب الوجود هو انه ليس له علة فغير صحيح بل قولنا
فيه واجب الوجود هو فيه صفة ايجابية للذات عن طبيعة ليس لها علة اصلا لا
فاعلة من خارج ولا هى جزء منه واما قوله ان الوجوب ان زاد على الوجود
فقد جاءت الكثرة وان لم تزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية
فكذا ما لا يزيد عليه فان الوجوب ليس صفة زايدة عندهم على الذات وهى
بمنزلة قولنا فيه انه ضرورى فانه لو كان الوجود اذا فهمنا منه صفة ذهنية لامكن
امر زايد على الذات واما ان فهمنا منه عرضا كما يقول ابن سينا فى الموجود المركب

فقد يعسر ان يقال كيف كان البسيط هو نفس المهية الان بيّ كما يعود العلم
في البسيط هو نفس العالم واما ان فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلا مغنى لهذه
الشكوك وذلك ان فهم من الموجود ما يفهم من الوزات وعلى هذا يصح القول
ان الموجود في البسيط هو نفس المهية في تعجيزهم عن بيان ان الاول
ليس بجسم قال ابو حامد فنقول هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث
انه لا يخلو عن الحوادث وكل حادث فيفتقر الى محدث فاما انتم اذا علمتم جسما
قديما لا اول لوجوده مع انه لا يخلو عن الحوادث فما المانع ان يكون الاول جسما
اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره فان قيل لان الجسم لا يكون الا مركبا
منقسما الى اجزاء بالكمية والى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية والى اوصاف
تحقق بها الامة حتى بباين سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية في انها
اجسام وواجب الوجود واحد لا تقبل القسمة بهذه الوجوه كلها قلنا وقد
ابطلنا عليكم هذا وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض اجزائه
الى البعض كان معلولا وقد تكلمنا عليه وبينا انه اذا لم يتقدر موجود لا فوصف
لم يتقدر مركب لا وكب له وتقدر وجود ذات لا موجد لها اذ نفي العدد والتثنية
يتمشوه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي المهية سوى الوجود فما هو الاساس
الاخير فقد استأنفناه وبينا تحكمكم فيه فان قيل الجسم ان لم يكن له نفس
فاعلا وان كانت له نفس فنفسه علة له فلا يكون الجسم اولا قلنا نفسنا ليس علة
لوجود جسمنا ولا نفس الفلك يجوز ان يكون علة لوجود جسمه عندكم بل بما يوجد ان بعلة سواهما
فاذا جاز وجود جسم قديما جاز الا يكون لها علة فان قيل كيف يتفق اجتماع النفس
والجسم قلنا هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال فاسد
فانا ما لم نر موجودا فلا يقال له كيف اتفق وذلك الجسم ونفسه اذا لم نزل كل واحد
موجودا لم يجز ان يكون صانعا قلت اما من لا دليل له على ان الاول ليس
بجسم الا من طريق انه قد صح عنده ان كل جسم محدث فما وهي دليله وابعد من

طبيعة

طبيعة المعلول لما تقدم من ان بيانهم التي بنوا عليها ان كل جسم محدث بيانات مختلفة
وما ابعد من جوز مركبا قديما كما حكيته ههنا عن الاشعرية ان كون وجود جسم قديم لانه يكون
من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو التركيب مثلا فلا يصح برهانهم على ان كل جسم محدث
لانهم انما بنوا ذلك على حدوث الاعراض والعقد ما من الفلاسفة ليس يكون وجود
جسم قديم من ذاته بل من غيره ولذلك لا بد عندهم من وجود قديم بذاته سواه الذي صار به
الجسم القديم قديما لكن ان تقدنا اقاويلهم في هذا الموضع صارت حولية فلتبقين
في مواضعها واما قوله في الاعتراض على هذا اقتضاه اطلقنا عليكم هذا وبينا انه لا دليل
لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض اجزائه لبعض كان معلولا فانه يريد بهذا انه قد تقدم
في سلف وقال انه لا دليل لهم على ان واجب الوجود بذاته لا يكون جسما لان معنى
واجب الوجود بذاته لا علة له فاعليه فمن ان سموا وجود جسم لا علة له فاعلة لا يسما
اذا وضح جسما بسيطا غير منقسم لا بالكمية ولا بالكيفية وبالجملة مركب قديم لا مركب له
وهي معاندة صحيحة لا ينفصل عنها الا باقاويل جدلية وجميع ما في هذا الكتاب لان حامد
على الفلاسفة وللفلاسفة عليه او على ابن سينا كلها اقاويل جدلية من قبل اشتراك
الاسم الذي فيها ولذلك لا معنى لتطويل في ذلك وقوله مجيبا عن الاشعرية القديم
من ذاته لا يفتقر الى علة من قبلها كان قديما فاذا وصفنا لكن قديما من قبل ذاته وهو
الذات علة للصفات فلم تصر الذات قديمة من اجل غيرها قلت قد يلزم ان
يكون القديم مركبا من علة ومعلول وان يكون الصفات قديمة من قبل علة وهي
الذات فان كان المعلول ليس بشرط في وجوده فالقديم هو العلة فلنقل ان
الذات القايمة بذاتها هي الاله وان الصفات معلولة فيلزمهم ان يضعوا اشياء
قديمة بذاتها واشياء قديمة بغيرها ومجموع هذه هو الاله وهذا بعينه هو الذي انكروه على
من قال ان الاله قديم بذاته والعالم قديم بغيره اي بالاله وهم يقولون ان القديم
واحد وهذا كله في غاية التناقض واما قوله ان انزانا موجودا واحدا بهذه الصفة اوكبرين محالا لا يتمثل
انزانا مركبا لا مركب له وانزانا موجودا واحدا بهذه الصفة اوكبرين محالا لا يتمثل

ة تقرير العقل هو كله كلام مجمل فان التركيب لا يقتضي مركبا هو ايضا مركب فيقتضي
الامر المركب منه ذاته كما ان العلة ان كانت معلولة فانه يقتضي الامر الاعلى غير
معلولة ولا ايضا اذا ادى البرهان الى موجود لا موجود له امكن ان يبرهن منه ذا انه
واحد واما قوله انه متى انتفت الهيئة انتفى التركيب وان ذلك موجب لاثبات
التركيب في الاول فغير صحيح فان القوم لا ينفون الهيئة عن الاول وانما ينفون
ان يكون بها لك هيئة على نحو الهيئة التي في المعلولات وهذا كله كلام جدلي جاري
وقد تقدم منا قولنا الاقاويل المقنعة التي يقال في هذا الكتاب على اصول الفلاسفة
في بيان ان الاول ليس بجسم وهي ان الممكن يؤدي الى موجود ضروري وانه لا يصح
للممكن غير الضروري الا بوساطة موجود هو من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو الجرم
السماوي وحركته الدورية ومن اقنع ما يقال على اصولهم ان كل جسم فقوته متناهية
وان ة الجسم انما استفاد القوة الغير متناهية المحركة من موجود ليس بجسم قالك
ابو حامد مجيبا عنه الاعتراض الذي اوجب ان لا يكون الفاعل عند الفلاسفة
الا الفلك الذي هو مركب من نفس وبدن فان قيل لان الجسم من حيث انه جسم
لا يكفي غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بوساطة الجسم ولا يكون الجسم
واسطة للنفس في خلق الانسان ولا في ابداع النفوس وسائر اشباهها لان
الاجسام قلنا لم لا يجوز ان يكون في النفوس نفس تخص كل واحدة منها لان
توجد الاجسام وغير الاجسام منا فاستحالة ذلك ليست ضرورية ولا برهان
يدل عليه الا انه لم يشاهد منه ذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا تدل
على الاستحالة فقد اضفنا الى الموجود الاول ما لا اضاف الى موجود اصلا وتم
منه غيره وعدم المشاهدة منه غيره لا يدل على الاستحالة منه وكذا في نفس الجسم الا تقضي
او ما قدر قلت اما القول بان الاجسام لا تكفي الاجسام فانه اذا فهم من
التعليق التكوين كان الامر الصادق بالصدور ذلك انه لا يتكون جسم فما يشاهد
الا عن جسم ولا جسم متنفس الا عن جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولو تكون

اصله

الجسم المطلق

الجسم المطلق لكان التكون من عدم لا بعد عدم وانما تكون الاجسام المشار اليها
الا من اجسام مشار اليها ومن اجسام مسار اليها وذلك بان تنتقل الجسمية من اسم الى
اسم ومن عدد الى عدد فيتغير جسم الماء مثلا الى جسم النار بان تنتقل جسمية الماء الصفة
التي باشتمالها انتقل عنه اسم الماء وعدد الى اسم النار وعددها وذلك يكون ضرورة
من جسم فاعل اما مشارك للمتكون بالنوع واما بالجنس للمقول بتواطؤ وبتقدم وتاخر
وبل ينتقل شخص الجسمية المخصوصة بالماء الى شخص الجسمية المخصوصة بالنار فيظر واما قوله فلا
يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول لنا من اراء
الفلاسفة على راي من يرى ان المعطي لصور الاجسام التي ليست متنفسة وللنفوس هو جوهر
مفارق اما عقل واما نفس مفارقة وذلك ليس يمكن ان يعطي ذلك جسم متنفس ولا غير
متنفس فانه اذا وضع هذا وضع ان السماء جسم متنفس لم يمكن فيها ان تعطي صورة
من هذه الصور الكاينة الفاسدة لا نفسا ولا غيرها فان النفس التي في الجسم انما تفعل
بوساطة الجسم وما فعل بوساطة الجسم فليس توجد عنه لا صورة ولا نفس اذ كان ليس
من شان الجسم ان يفعل صورة جوهرية لا نفسا ولا غيرها وهو شبيه بقول افلاطون
في الصور المجردة من المادة التي يقول بها وبهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة
الاسلام وجميعهم ان الجسم انما يفعل في حرارة او برودة او رطوبة او يبوسة وهذه هي افعال
السماوية عندهم فقط واما الذي يفعل الصور الجوهرية وعامة المتنفسة فهو موجود
مفارق وهو الذي سموه واهب الصور وقوم من الفلاسفة يرون على هذا ويقولون
ان الذي يفعل الصورة في الاجسام هي اجسام ذوات صور فعلها اما بالنوع و
بالجنس اما بالنوع فالاجسام الحية فهي تفعل اجساما حية على ما يشاهد كالحيوان
الذي لولد بعضها بعضا واما بالجنس ولا تولد عنه ذكر وانثى فالاجرام السماوية عندهم
هي التي تعطيها الحيوة لانها حية ولهذا حجة غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها ولذلك
اعترض ابو حامد عليهم فقال ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفوس تخص كل واحدة منها
لها ان توجد الاجسام وغير الاجسام ر وهم لا يجوز ان يكون في النفوس التي هي في الاجسام

الاجسام م

فوجس تحقيق توليد سايرالصور المتنفسة وغير المتنفسة وما اغرب تسلم ابوحامد ان المشاهدة
بعد وقت فى تكون جسم عن جسم وليس المشاهدة غير هذا ودعنى ان تفهم انى
جردت اقاويل الفلاسفة من الصناعة البرهانية عادت اقاويل جدلية والا فان
كانت مشهورة او منكرة غريبة ان لم يكن مشهورة والعلة فى ذلك ان الاقاويل
البرهانية انما تتميز من الاقاويل الغير برهانية اذا اعتبرت بحسب الصناعة التى فى النظر
فما كان منها داخلة فى حد الجنس او الجنس داخلا فى حده كان قولا برهانيا وما لم يظهر
فيه ذلك كان قولا غير برهانى وذلك لا يمكن الا بعد تحديد طبيعة ذلك الجنس المنظور
فيه وتحديد الجهة التى من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التى
لا توجد لها وتحفظ فى تقرير تلك الجهة فى قول من الاقاويل الموضوعة فى تلك
الصناعة بان يحضر ابدا بعد العين فمتى وقع فى النفس ان القول جوهر
لذلك الجنس او لازم من لوازم جوهره صح القول واما متى لم يخطر ببال
الناظر هذه المناسبة او خطرت خطورا ضعيفا فان القول ظنى لا يقينى ولذلك كان
الفرق بين البرهان والظن الغالب فرق العقل ارق من الشعور عند البصر
واخفى من النهاية التى بين الظل والضوء وكما هو فى الامور المادية عند
قوم عمى لاختلاط ما بالذات فيما مع ما بالعرض ولذلك ما ترى ان ما نقل
ابوحامد من مذاهب الفلاسفة فى هذا الكتاب وفى سايرالكتب والبراهين
لم ينظر فى كتب القوم على الشروط التى وصفوها انه غير لطيف ما كان
من الحق فى اقاويلهم او صارف اكثر الناس عن جميع اقاويلهم فالذى
منع من هذا الشر عليه اغلب من الخير فى حق الحق ولذلك علم الله ما ليت انقل
فى هذه الاشياء هو لا من اقاويلهم ولا استجز ذلك لاجل هذا الشر الاجى للحكمة
واعنى بالحكمة النظر فى الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان قال
ابوحامد محيا عن الفلاسفة فان قيل الجسم الاقصى او الشمس او مقدر الاجسام
فهو متقدر بمقدار فتجوز ان يزيد عليه وينقص منه فما فيقر اختصاصه بذلك المقدار

الجايز المحض فلا يكون اولا قلنا بم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على هذا
يجب ان يكون غاية لنظام الكل ولو كان اصغر منه او اكبر لم يخل كما انكم علمتم ان المعلول
الاول يقتضى الجرم الاقصى منه بمقدار بمقدار وسايرالمقادير بالنسبة الى ذات المعلول
الاول متساوية ولكنه تعين بعض المقادير لكونه النظام متعلقا به فوجب المقدار
الذى يقع له ولم يخالفه فكذلك اذا قدر غير معلول بل لو اشتبه فى المعلول الاول
الذى هو علة الجرم الاقصى عندهم عدم التخصيص مثل ارادة مثلا لم يقطع السوال اذ يقال
ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما الزموه على المتكلمين فى اضافتهم الاشياء الى الارادة
القديمة وقد قلنا ذلك عليهم فى تعيين جهة حركة السماء وفى تعيين تقطى القطبين
فاذا بان انهم يضطرون الى تجويز تمزالشى عن مثله والوقوع بعلة فتجويز غير علة كتجويزه
بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه السوال فى بعض الشى فيقال لم اختص بهذا القدر
وبين ان يتوجه فى العلة فيقال ولم خصصه بهذا المقدار عن مثله فان امكن دفع
السوال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل هذا اذ النظام مرتبط به دون غيره امكن
دفع السوال عن نفس الشى ولم يفتقر الى علة وهذا ما لا مخرج عنه فان هذا المقدار
المعين الواقع ان كان مثل الذى لم يقع فالسوال متوجه انه كيف تميز الشى
عن مثله حضوصا على اصلهم وهم ينكرون الارادة المميزة وان لم يكن مثلا له فلا شك
الجواز بل يقال وقع لكم قديما كما وقعت العلة القديمة بزعمهم وتستمد الناظر
فى هذا الكلام مما اوردناه عليهم من توجيه السوال فى الارادة القديمة وقلنا
ذلك عليهم فى نقطة القطب وجهة حركة الفلك وبين بهذا ان لم يصدق
بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم اصلا
قلت ما اغرب كلام هذا الرجل فى هذا الموضع فانه وجه على الفلاسفة
اعتراضا بانهم لا يقدرون على اثبات صانع سوى الجرم السماوى اذ كانوا
كما جوزوا فى ذلك الى الجواب بما هل لا يعتقدونه وانما يعتقده المتكلمون
وهو قولهم ان كون السماء بمقدار محدود دون سايرالمقادير التى كان يمكن

ان يكون السماء عليها هو لغة مخصصة والمخصص قد يكون قديما فان هذا الرجل قد غلط
في هذا المعنى او غلط فان التخصيص الذي اضافته الفلاسفة غير التخصيص الذي
اراده الاشعرية وذلك ان التخصيص الذي ترده الاشعرية انما هو تمييز الشيء
اما من مثله واما من ضده من غير ان يقتضي ذلك حكمة في نفس ذلك الشيء
اضطرت الى تخصيص احد المتقابلين والفلاسفة في هذا الموضع انما اراد بالمخصص
الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الغائي فانه ليس عند الفلاسفة حكمة في
موجود من الموجودات ولا تكيف الا وهي غائية في الحكمة التي لائح من احد امرين
اما ان يكون ذلك امرا ضروريا في طباع فعل ذلك الموجود واما ان يكون فيه
من جهته الافضل فانه لو كان عندهم في المخلوقات كيف او تكيف لا يقتضي حكمة لقالوا
قد نسبوا الصانع الخالق الاول في ذلك الى ما لا يجوز نسبته الى الصانع المخلوقين
الا على جهة الذم لهم وذلك انه لا عيب اشد من ان يقال ومن نظر الى مصنوع ما
في لمكية وتكيف لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه التكيف دون سائر
الكميات ودون سائر التكيفات الجايزة فيه فعال لانه اراد ذلك لا لحكمة
وميزه في المصنوع وكلها متساوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من اجل اي
اجل فعله الذي هو الغاية وذلك ان كل مصنوع فانما يفعل من اجل شيء ما وقد يكون
الشيء لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع مقدرا بكمية محدودة
وان كان لها عوض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان اي مصنوع
اتفق يقتضي اي فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة اصلا في مصنوع من المصنوعات
ولا كانت ههنا صناعة اصلا ولكانت لكميات المصنوعات وكيفياتها راجعة الى
هوى الصانع وكان كل انسان صانعا او تقول ان الحكمة انما هي في صنع
الصانع الخالق نعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الصانع الاول بل نعتقد ان
كل ما في العالم فهو لحكمة وان قصرت عن كثير منها عقولنا وان الحكمة الصناعية
انما فهمنا العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واحدا في غاية الحكمة فمن ضرورة

حكيم واحد وهو الذي افتقرت اليه وجوده السموات والارضون وما فيهما فانه ما من احد
يقدر ان يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة مثل نفسه فالقوم من حيث اراد وا ان ينزهوا
الفاعل الاول اطلوا الحكمة في حقه وسلبوه افضل صفاته

في بيان تعجيزهم من اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة وان القول بالدهر
لازم لهم قال ابو حامد فنقول ان من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث
لانه لا يخلو من الحوادث عقل مذهبهم فرقولهم انه افتقر الصانع وعلة واما انتم
فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم لا علة له ولا صانع وانما
العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور
والاعراض فان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الاربعة التي هي
حشو فلك القمر اجسامها ومواد اما قديمة وانما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات
والاستحالات وتحدث النفوس الانسانية والحيوانية والنباتية فهذه الحوادث
ينتهي علمها الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك
فاذا لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك فلا علة
اعني للاجسام فما معنى قولهم ان هذه الاجسام وجودها بعلة وهي قديمة قلت
الفلاسفة تقول ان من قال ان كل جسم محدث وهم من الحدوث الاختراع
من لا موجود اي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط ولا يجاد
ضرورة البرهان فاما ما حمل عليهم من الاعتراضات في هذا الفصل حتى الزمهم
القول بالدهر فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف فلا معنى للاعادة وجملة
الامر ان الجسم عندهم سواء كان محدثا او قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه وهي عندهم
في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث الا ان الخيال لا يساعد كيفية
وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث ولذلك لما اراد ارسطوان يبين
كون الارض مستديرة بطبايعها انزلها محدثة ليتصور العقل منها العلة ثم ينتقلها
الى الازلية وذلك في المقالة الثانية من السماء والعالم ولما اتى بالشناعات

٢٠١٩م

الى تلزم الفلاسفة اضدادا وباعنهم ومعاندا لاجوبتهم فنقول فان قيل كل ما لا علة له
فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم
لا يكون واجب الوجود قلنا وقد بينا فاد ما ادعيتموه من صفات واجب
الوجود وان البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند البرهمية في اول
الامر اذ يقول لا علة للاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة لبعض الى
ان ينتهي الى الحركة الدورية وهي بعينها مسببة للبعض كما هو مذهب الفلاسفة
وتقطع تسلسلها بما ومن تامل ما ذكرناه علم عجز كل يعتقد قدم الاجسام عن دعوى
علة لها وانه الدهر والالحاد كما صرح به في توهم الزين وفوا لمقتضى نظرهم لا
قلت كل هذا فوق الجواب عنه والتوقيف عن مرتبته من الاقاويل المصدقة
فلا من الاعادة الكلام في ذلك واما البرهمية فالس هو الذي اعتمدت عليه
وذلك انه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوي وانقطع به التسلسل
ظننت انه قد انقطع بالقول ما انقطع بالحس وليس كذلك واما الفلاسفة فانهم
اعتبروا الاسباب حتى انتهت الى الجرم السماوي ثم اعتبروا الاسباب المعقولة
فافضى بهم الامر الى موجود ليس بمحسوس هو علة ومبدا للموجود المحسوس وهو معنى
قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض الاية واما الاسوة
فانهم حجروا الاسباب المحسوسة اي لم يقولوا بكون بعضها اسبابا لبعض وجعلوا
علة الموجود المحسوس موجودا غير محسوس نوع من الكون غير شاهد ولا محسوس
وانكروا الاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان ما هو انسان
قال ابو حامد معارضا للفلاسفة في قولهم فان قيل ان الدليل على ان الجسم
لا يكون واجب الوجود انه ان كان واجب الوجود لم يكن له علة لاستحالة علة
فيه وان كانت له علة لكونه مركبا كان باعتبار ذاته ممكنا وكل ممكن يفتقر الى
واجب الوجود قلنا لا يفهم لفظ واجب الوجود وممكن الوجود فكل تلبيساتهم في
هاتين اللفظتين فلنعد الى المفهوم وهو نفي العلة واثباتها فكانهم يقولون

ان هذه الاجسام لما علة ام لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فاذا المستنكر واذا نفى
بالامكان والوجوب هذا فمقول انه واجب وليس ممكنا وقولهم الجسم ليس يمكن
ان يكون واجبا بحكم لا اصل له قلت فقد تقدم منه قولنا انه اذا فهم من واجب
الوجود ما ليس له علة وفهم من ممكن الوجود ما لم علة لم يمكن فسحة الموجود بهذين
الفصلين معترفا بها فان للخصم ان يقول ليس كذلك كل موجود لا علة له
لكنه اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري ومن الممكن الممكن المحقق افضى
الامر ولا بد الى موجود لا علة له وهو ان يقال ان كل موجود فاما ان يكون
ممكنا او ضروريا فان كان ممكنا فله علة فان كانت تلك العلة من طبيعة
الممكن تسلسل الامر فتقطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسال عن تلك العلة
الضرورية اذا جوز ايضا ان منه الضروري ما له علة وما ليس له علة فان وضحت
العلة من طبيعة الضروري الذي لعلة لزم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس
لها علة وانما اراد ابن سينا ان يطابق بهذه القسمة راي الفلاسفة في الموجودات
وذلك ان الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو ضروري لغيره واما هل الضروري
لغيره فيه امكان بالاضافة الى ذاته مع قطع نظر ولذلك كانت هذه الطريقة متسلسلة
اذ سلك فيها هذا المسلك فاما مسلكه فهو متمثل ضرورة لانه لم يقسم الموجود
اولا الى الممكن المحقق والضروري وهي القسمة الموقوفة بالطبع للموجود ثم قال
ابو حامد جميعا للفلاسفة في قولهم على ان الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه
له اجزاء هي علة فان قيل لا ينكر ان الجسم له اجزاء وان الجملة انما تقوم بالاجزاء
وان الاجزاء يكون سابقة في الوجود على الجملة قلنا لكنه ذلك فان الجملة
تقومت بالاجزاء واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا لاجتماعها بل هي قديمة
بلا علة فاعلية فلا يمكنكم رد هذا الا باذكروه من لوازم نفي الكثرة من الموجود
الاول وقد ابطلناه عليهم فلا سبيل لهم سواه فبان ان من لم يعتقد حدوث
الاجسام فلا يصل لاعتقاد في الصانع اصلا قلت هذا القول لازما

او ما لاشك فيه لم نسلك طريقه واجب الوجود فاثبت موجود ليس بجسم وذلك ان
هذه الطريقه لم يسلكها القدماء وانما اول من سلكها فيما وصلنا ابن سينا وقد
قال انها اشرف من طريقه القدماء وذلك ان القدماء انما صاروا الى اثبات موجود
ليس بجسم هو مبدأ لكل ما نراه متحركة وهي الحركة والزمان وهذه الطريقه يقتضي اليه
فيما زعم اعني الى اثباته مبدأ بالصفه التي انتهتها القدماء من النظر في طبيعة الموجود
بما هو موجود ولو اقتصت لكان ما قال صحيحا لكنها ليست يقتضي وذلك ان
واجب الوجود بزاته اذا وضع موجودا فغايته ما ينتج عنه ان يكون مركبا من مادة
وصورة وما الجمله ان يكون له مزاج اذا وضع موجودا مركبا من اجزاء قد تباينت
ان يقبل بعضها بعضا كالحال في العالم واجزائه صدق على العالم او على اجزائه
انه واجب الوجود بذاته اذا سلمنا ان ههنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا
لك ان الطريقه التي سلكها واثبت موجود بهذه الصفه ليست برهانيه ولا
يقتضي بالطبع اليها الا على النحو الذي قلنا واكثر ما يلزم هذا القول اعني ههنا
هذه الطريقه عند من يقضي ان ههنا جسما بسيطا غير مركب من مادة وصورة وهو
مذهب المشائين لان من يقضي مركبا قريبا من اجزاء بالفعل فلا بد ان يكون
واحدا بالذات وكل وحدة في شيء مركب فهي من قبل واحد هو واحد بنفسه
اعني بسيطا ومن قبل هذا الواحد صار الواحد واحدا ولذلك يقول الاسكندر
انه لا بد ان يكون ههنا قوة روحانيه سارية في اجزاء العالم كما يوجد في اجزاء الحيوان
الواحد قوة تربط اجزاءه بعضها ببعض والفرق بينهما ان الرباط الذي في العالم
قديم من قبل ان الرابط قديم والرباط الذي بين اجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد
بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم من قبل انه لم يمكن
فيه ان يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص كالحال في العالم فتدارك الحالق
تعالى هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله
ارسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثيرا من اصحاب ابن سينا

لموضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا بذا ١١ اي وقالوا انه ليس يرى ان ههنا مفا
وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذي اودعه
في فلسفه المشرقيه قالوا وانما سماها فلسفه مشرقيه لانها مذهب اهل المشرق فانهم
يرون ان الالهيه عندهم هي الاجرام السماويه على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا
يضعون طريق ارسطو في اثبات المبدأ الاول من طريق الحركه وكذلك فقد تكلمنا
في هذه الطريقه غير مره وبينا الجهه التي منها يقع التبين بها وعلمنا جميع الشكوك
الوارده عليها وتكلمنا ايضا على طريقه الاسكندر في ذلك اعني الذي اختاره في
كتابه الملقب بالمبادي وذلك انه يظن انه عدل عن طريقه ارسطو الى طريقه
اخرى لكنها ماخوذه من المبادي التي بينا ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحه لكن
الطبيعيه اكثر ذلك هي طريقه ارسطاطاليس ولكن اذا صعبت طريقه واجب
الوجود عندي على ما اصفه كانت حقا وان كان فيها اجمال يحتاج الى تفصيل وهو
ان يقدمها العلم باضاف الممكنات الوجود في الجوهر والعلم باضاف الواجبه
الوجود بالجوهر وهذه الطريقه هي ان يقول ان الممكنه الوجود في الجوهر الجسماني يجب
ان تتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وواجب الوجود في الجوهر الجسماني
يجب ان يتقدمه واجب الوجود مطلقا وهو الذي لا قوة فيه اصلا لا في الجوهر ولا
في غير ذلك من انواع الحركات وما هو كذلك فليس بجسم مثال ذلك ان الجرم السماوي
قد ظهر من امره انه واجب الوجود في الجوهر الطبيعي فالازم ان يكون ههنا لك
جسم اقدم منه وظهر من امره انه ممكن الوجود في الحركه التي في المكان وجب ان يكون
المحرك له واجب الوجود في الجوهر والا يكون فيه قوة اصلا لا على حركه ولا على غيرها
ولا يوصف بحركه ولا بسكون ولا بغير ذلك من انواع التغيرات وما هو بهذه الصفه
فليس بجسم اصلا ولا قوه في جسم واجزاء العالم الاربعه انما هي واجب الوجود في الجوهر
اما بالكليه كالحال في الاسطقسات الاربع واما بالشخص كالحال في الاجواء
السماويه

ذ تتميز من هي منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم

ر
يضعفون

قديم يعلم الاول وكل
نفس كما ٢١٦ لا

الاجناس والانواع بنوع كلى قائل ابوهاشم فنقول اما المسلمون فلما انكشف عندهم
الوجود فى حادث وقديم ولم يتميز عندهم قديم الا الله تعالى وصفاته وماعداه حادث
مرجح تباراداته حصلت عندهم معرفة ضرورية فى علمه فان المراد بالضرورة لابد
وان يكون معلوما للمريد فنبنوا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث
باراداته فلا كاين الا وهو حادث باراداته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه مريد
عالم بالارادة فهو حى بالضرورة وكل حى يعرف غيره فنو بان يعرف ذاته اولى
فصار الكل عندهم معلوما لله تعالى وعرفوه بهذه الطريق نعم ان لهم ان يقولوا
لا معرفة العالم علمت بهذا القول انما قدمته توطيئة ليتبين بينه وبين قول
الفلاسفة فى العلم القديم ليكون هذا القول اقنع فى بادى الراى من قول الفلاسفة
وذلك ان المتكلمين اذا حققنا قولهم وكشفنا امرهم مع من ينبغى ان يكشف
ظهر انهم انما جعلوا الآلة انسانا ازليا وذلك انهم سموه العالم بالمصنوعات
التى يكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم ان يكون حيا
قالوا الحياة ازلية وان كل جسم محدث فلزمهم ان يضعوا انسانا فى غير مادة فعالا
لجميع الموجودات فصار هذا القول قولا مثاليا شعريا والاقوال المثالية مقنعة
جدا الا انها اذا تعقبت ظهر اضمحلالها وذلك انه لا شئ ابعد من طباع الموجود القابل
الفاسد من طباع الموجود الازلى وذلك لانك لم يصح ان يوجد نوع واحد مكلف
بالازلية وعدم الازلية كما لا يكلف الجنس الواحد بالفصول المتقسمة له وذلك
ان تباعد الازلى من المحدث ابعد من تباعد الانواع بعضها من بعض المشتركة فى
الحدوث فاذا كان بعد الازلى من غير الازلى اشد من تباعد الانواع بعضها من
بعض فليس يصح ان ينتقل الحكم من الشاهد الى الغايب وبهذا يتضح
واذا افهم معنى الصفات الموجودة فى الشاهد وفى الغايب ظهر انها باشتراك
الاسم اشتراكا لا يصح معه النقل من الشاهد الى الغايب وذلك ان الهيولى البرانية
على العقل فى الانسان ليس تطلق على شئ الا على القوة المحركة فى المكان عن الارادة

اذا كان ٣

وعن الادراك

وعن الادراك الحاصل عن الحواس والحواس ممتنعة على البارى تعالى وابعد من ذلك الحركة
فى المكان واما المتكلمون فانهم يضيفون حواسا للبارى تعالى غير خمسة وينفون عنه
الحركة باطلاق فاذا اما الاثبتوا للبارى تعالى معنى الحيوة الموجودة للحيوة التى هى شرط
فى وجود العلم للانسان واما ان يجعلوها هى نفس الادراك كما يقول الفلاسفة ان
الادراك والعلم فى الاول هما نفس الحيوة وايضا فان معنى الارادة فى الحيوان هى
الشهوة الباعثة على الحركة وهى فى الحيوان عارضة لتمام ما يقتضيها فى ذاتها والبارى
تعالى محال ان يكون عنده شهوة لكان شئ يفتقد فى ذاته حتى يكون سببا للحركة والفعل
اما من نفسه واما من غيره فليف يتمثلوا ارادة ازلية هى سبب لفعل محدث من غير
ان تزيد الشهوة فى وقت الفعل او ليف تمثل ارادة وشهوة حالها قبل
الفعل وفى وقت الفعل وبعد الفعل حال واحدة دون ان تلحقها تغير وايضا
الشهوة من حيث هى سبب للحركة والحركة لا توجد الا فى جسم فالشهوة لا توجد الا فى جسم
متنفس فاذا ليس معنى الارادة فى الاول عند الفلاسفة الا ان فعله فعل صادر عن
علم فالعلم من جهته ما هو علم بالضدين ممكن ان يصدر عنه كل واحد منهما وبصدور
من الضدين دون الاخر عن العالم بهما يسمى العالم فاضلا ولذلك يقولون فى
البارى تعالى ان الاخص به ثلاث صفات وهو كونه عالما فاضلا قادرا ويقولون
ان مشيته جارية فى الموجودات بحسب علمه وان قدرته لا تنقص عن مشيته كما تنقص
فى البشر هذا كله قول الفلاسفة فى هذا الباب واذا اوردوا هذا كما اوردناه بهذه
الحجج كان قولا مقنعا للابرانيا فعليك ان تنظر فى هذه الاشياء ان كنت من اهل
السعادة التامة فى مواضعها من كتب البرانى ان كنت من متعلمى الصنايع
التى فضلها البرانى فان الصنايع البرانية اشبه شئ بالصنايع العملية وذلك انه
كما يمكن من غير اهل الصناعة ان يفعل فعل الصناعة لكن ليس يمكن
من يتعلم صنايع البرانى ان يفعل فعل صناعة البرانى وهو البرانى بعينه على هذه
الصناعة اجر بذلك من سائر الصنايع وانما خالف القول فى هذا العمل لان الفعل

هو فصل واحد فلا يصدر ضرورة الامر صاحب الصناعة واصناف الاقاويل كثيرة فيها
برهانية وغير برهانية والغير برهانية لما كانت تباتى بغير صناعة طن بالاقاويل البرهانية
انها تباتى بغير صناعة وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من مواد الصنايع البرهانية
ليس يمكنه فيها قول غير القول الصناعى لم يمكنه فيها قول الا لصاحب الصناعة كما طال
فى صنايع المنطقة ولذلك كل ما وضع فى هذا الكتاب فليس هو قولا صناعيا برهانيا
واما هى اقوال غير صناعية بعضها استدراقا عامة بعض فعلى هذا ينبغى ان يفهم
ما كتبناه ههنا ولذلك كان هذا الكتاب احق باسم التهافت من الفرقس جميعا
وهذا كله عندى بعد على الشريعة وفحص عما لم يامر به شريعة لكون قوى البشر مقصرة
عنها وذلك ان ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب ان يفحص عنه
ويصرح للجمهور بما ادى اليه النظر انه من مقاصد الشرع فانه يتولد عن ذلك مثل
هذا التخليط العظيم فينبغى ان يسلك من هذه المعانى بما سكت عنه الشرع ويعرف
الجمهور ان عقول الناس مقصرة على الوفى فى هذه الاشياء ولا تبعد التعليم
الشرعى المصرح به فى الشرع اذ هو التعليم المشترك للجمع الكافى فى نوع وذلك
انه كما ان الطبيب انما يفحص من امر الصحة على القدر الذى يوافق الاصحاء فى حفظ
صحتهم والمرضى فى ازالة مرضهم كذلك الامر فى صاحب الشرع فانه انما يعرف الجمهور
من الامور مقدار ما يحصل لهم به سعادتهم وكذلك الحال فى الامور العلمية وكذلك الفحص
فى الامور العملية مما سكت عنه الشرع امم وخاصة فى المواضع التى يظهر انها من
جنس الاعمال التى فيها حكم شرعى ولذلك اختلف الفقهاء فى هذا الجنس فمنهم
من نفى القياس ومم الظاهرية ومنهم من اثبته وهم اهل القياس وهذا بعينه هو
لاحق فى الامور العلمية ولعل الظاهرية اسعد من القايسين فى الامور
العلمية والسابل من الفريقين فى امثال هذه الاشياء ليس يخلو ان يكون من
اهل البرهان او لا يكون فان كان من اهل البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان
وعرف ان هذا النحو من التكلم هو خاص باهل البرهان وعرف بالمواضع التى بين الشرع

اهل هذا

اهل هذا الجنس من العلم على ما ادى اليه البرهان وان لم يكن من اهل البرهان طالح ان يكون
موضا بالشرع او كافرا فان كان موضا عرف ان التكلم فى مثل هذه الاشياء حرام
بالشرع وان كان كافرا لم يعد على اهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له كذا ينبغى
ان يكون حال صاحب البرهان فى كل شريعة وكما نهجه شريعتنا هذه الالهية التى
ما سكوت عنه فيها من الامور العلمية الا وقد نبه الشرع على ما يؤدى اليه البرهان
فيها وسبكت عنها التعليم العام واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا فيه بسبيله تمادت
اليه الغرور والافاضل العالم والشاهد والمطلع انا ما كنا بسبيله ان نتكلم فى
هذه الاشياء هذا النحو من التكلم ولما وصف ابو حامد الطرق التى منها انبثت
المتكلمون صنف العلم وغيرها على انه فى غاية البيان لكونها فى غاية الشهرة وفى
غاية السهولة فى التصديق بها اضد يقيس بينها وبين طرق الفلاسفة فى هذا
الصفات وذلك فصل خطبى فقال مخاطبا للفلاسفة فاما انتم
فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادة فمن اين عرفتم انه يعرف غير ذاته
ان العالم قديم لم يحدث بارادته فمن اين عرفتم انه يعرف ذاته فلا
بد من الدليل عليه ثم قال وجاهل ما ذكره ابن سينا فى تحقيق ذلك فى ادراج
كلامه يرجع الى فنين الفن الاول ان الاول موجود لا فى مادة وكل موجود
لا فى مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات منكشفة له
فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس
الادمى مشغولة بتدبير المادة اى بالبدن واذا انقطع شغله ولم يكن متدنسا بالشهوات
البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشفت له حقائق
المعلولات كلها وذلك يرى ان الملائكة يعرفون ان جميع المعقولات ولا يشذ
عنهم شئ لانهم ايضا عقول مجردة لا فى مادة ثم لما حكى قولهم قال رادا عليهم فنقول
قولكم الموجود الاول موجود لا فى مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا ينطبع
فى جسم بل هو قايم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو مسلم فنيق قولك وما هذا

صفة فهو عقل مجرد فماذا نعني بالعقل ان عنيت ما يعقل ساير الاشياء فهذا
نفس الغلط وموضع النزاع فليكف اخذته في مقدمات قياس الغلط وان عنيت
به غيره وهو انه يعقل نفسه فهو مما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكنه
يرجع حاصله الى ان ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس
ذلك بضروري فقد انفرد به ابن سينا عن ساير الفلاسفة فليكف تدعيه ضرورة
وان كان نظريا فما البرهان عليه فان قيل لان المانع من درك الاشياء هي المادة
والمادة بهائك فلا مانع فنقول نسلم انه مانع ولا نسلم انه المانع فقط وينتظم
قياسهم على شكل القيتس الشرطي وهو ان يقال ان كان هذا فاقد المادة فهو لا يعقل
الاشياء، ولكنه ليس فاقد المادة فاذا يعقل الاشياء، فهذا استثنا بنقيض المقدم
واستثنا بنقيض المقدم غير منتج باتفاق وهو كقول القايل ان كان هذا المرئي
انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فاذا ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون
انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثنا بنقيض المقدم ينتج بنقيض التالي
على ما ذكره في المنطق بشرط وهو ثبوت العكاس التالي على المقدم وذلك بالجهر
وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنه الشمس طالعة فالنهار موجود
لكنه الشمس غير طالعة فالنهار غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع
الشمس فكان احدهما منعكسا على الاخر وبيان هذه الاوضاع والالفاظ نفهم
في كتاب مدارك العقول الذي صنفناه مضمونا الى هذا الكتاب فان قيل
لم نسلم بتعاكس وهو ان المانع محصور في المادة فلا مانع سواه قلنا هذا الحكم
ما الدليل عليه قلت اول ما في هذا الكلام من اختلال حكاية المذهب
والحجة عليه ان ما اوردنا فيه من المقدمات التي اوردناها عليه انها كالاوايل هي عندهم
تتابع عن مقدمات كثيرة وذلك انه لما تبين عندهم ان كل موجود محسوس مؤلف
من مادة وصورة وان الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجودا وهي المدلول
عليها بالاسم والحد وعنها يصدر الفعل الخاص بالموجود موجود وهو الذي دل على وجود

الصور في الموجود وذلك انهم لما اعتبروا الجواهر فيها قوى فاعلة خاصة بموجود موجود
وقوى منفعلة اما خاصة واما مشتركة وكان الشيء ليس يمكنه ان يكون منفعلا
الذي هو به فاعل وذلك ان الفعل نقيض الانفعال والاضداد لا تقبل بعضها
بعضا وانما تقبلها الحامل لها على جهة التعاقب مثال ذلك ان الحرارة لا تقبل
البرودة وانما الذي يقبل البرودة الجسم الحار بان يسلب عنه الحرارة ويقبل البرودة
وبالعكس فلما اقروا حال الفعل والانفعال بهذه الحال وقفوا على ان جميع
الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة وقد وجدوا
ان الجوهر الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كالنهاية فالكون اذ
كان غير متميز عنه بالفعل ثم لما تصفحوا صور الموجودات فتبين لهم انه كما ان
يرتقي الامر في هذه الجواهر الى جوهر بالفعل عري من المادة فلزم ان يكون هذا الجوهر
فاعلا غير منفعل اصلا والا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد اذ كان هذا انما لحق
الجوهر الذي بالفعل من قبل انه كمال الجوهر الذي بالقوة لا من قبل انه فعل محض
وذلك انه لما كان الجوهر الذي بالقوة انما يخرج الى الفعل من قبل جوهر بالفعل لزم
ان ينتهي الامر في الموجودات الفاعلة المنفعلة الى جوهر هو فعل محض وان ينقطع
التسلسل بهذا الجوهر وبيان وجود هذا الجوهر من جهة ما هو محرك وفاعل بالمقدمات
الذاتية الخاصة به هو موجود في المقالة الثامنة من الكتاب الذي يعرفونه بالسماع
الطبيعي فلما اثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم في كتبهم نظروا
في طبيعة الصور المركبة الهيولانية فوجدوا بعضها اقرب الى الفعل وابعد عما
بالقوة لكونها متبرئة عن الانفعال اكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة
بها والقوا النفس من هذه الصور اشرفها متبرئا عن المادة وكافهم العقل حتى
شكوا فيه هل هو من الصور المادية او ليس من الصور المادية ولما التفتوا
للصور المدركة من صور النفس ووجدوا متبرئة عن الهيولى علموا ان علة
الادراك هو التبرئ من الهيولى ولما وجدوا العقل غير منفعل علموا ان العلة

ان يكون الصورة جمادا او مدركة ليس شيئا اكثر من انها اذا كانت كمال مايا بالقوة
كانت جمادا او غير مدركة واذا كانت كمالا محضا لا تشوبها القوة كانت عقلا وهذا
كله مرتب بترتيب برهاني واقيسة طبيعية ليس يمكن ان يتبين فرد هذا الموضع
البرهان الاولى اجمع ما شانه ان يكتب في كثيرة مختلفة في موضع واحد
وذلك شيء يعرفه من ارتاض في صناعة المنطق اولى ارتياض انه غير ممكن
فبهذا النحو من الطرق وقفوا على ان ما ليس بمنفعل اصلا هو فاعل وليس بجسم
لان كل منفعل جسم عندهم في مادة فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الاشياء
انما يجب ان يكون في الاوايل التي استعملوها في تبيان هذه الاشياء لان هذه
الاشياء انفسها التي اعترض عليهم بها الرجل فبهذا وقفوا على ان ههنا
موجودا هو عقل محض ولما راوا ايضا النظام ههنا في الطبيعة وفي افعالها
يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي علموا ان ههنا عقلا هو الذي افاد
هذه القوى الطبيعية ان يجري فعلها على كوفعل العقل فقطعوا من هذين الامرين
على ان ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي افاد الموجودات الترتيب والنظام
الموجود في افعالها وعلموا من هذا كله ان عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها وان
مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كما يحال في العقل
الانساني وانه لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو ان يقال كل عقل فاما ان يعقل
ذاته او غيره او يعقلها جميعا ثم يقال انه ان عقل غيره فمعلوم انه يعقل ذاته
فليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم وكل ما تكلم فيه من القسمين
الشرطيين الذين صانعه على ما وصفه فليس يصح وذلك ان القياس الشرطي لا يصح
الا حتى تتبين المستثنى منه والزوم بقياس حملي اما رأيا واما اكثر من واحد
والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو هكذا ان كان ما يعقل بعقل وهو في
مادة مخالفين في مادة فهو يعقل وذلك اذا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى
وهي المقدمات التي قلنا انها عندهم نتايج وشبهنا هذا الرجل فيها على انها عندهم

اوايل او

اوايل او قرينة من الاوايل واذا تاول ما قلناه كان قياسا صحيح الشكل صحيح المقدمات
اما صحة شكله فان الذي استثنى منه هو مقابل التالي فانتج مقابل المقدم لانكا
زعم هو انهم استثنوا مقابل المقدم وانتجوا مقابل التالي لكنه لما كانت ليت اوايل
ولا هي مشهورة ولا يقع في نادي بها تصدق انت في غاية الشناعة لا سيما عند من
لم يسمع قط من هذه الاشياء شيئا فلقد شوش العلوم هذا الرجل تشويشا عظيما واوقع
العلم عن اله وطريقه قال ابو حامد الفن الثاني قولنا اما وان لم نقل ان الاول
مريد الاحداث ولا ان الكل حادث حدوثا ثابتا فانا نقول انه فعله وقد وجد
منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا فلا يفارق غيرنا الا في هذا القدر
واما في اصل الفعل فلا واذا وجب كون الفاعل عالما بالاتفاق بفعله بالكل
عندنا من فعله والجواب من وجهين احدهما ان الفعل فينا ان ارادي كفعل
الحيوان والانسان وطبيعي كفعل الشمس في الاضاءة والنار في التسخين والماء في
التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادي كما في الصناعات البشرية فاما
الطبيعي فلا وعندكم ان الله تبارك وتعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته
بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل لزم الكل عن ذاته كما يلزم
النور الشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا النار على كف التسخين فلا قدرة
للاول على الكف عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان كون تسميته
فعلا يقتضي علما للفاعل اصلا فان قيل بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل
عن ذاته يسبب علمه بالكل فمثل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل والاسبب
لسوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه
الكل بخلاف النور عن الشمس قلنا وفي هذا خالفك اخوانك فانهم قالوا واذا تقرر
يلزم منها وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث انه عالم بها فما المحيل
لهذا المذهب منها وافقتهم على نفي الارادة ولم يشترط علم الشمس بالنور
لزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فليعتقد ذلك في الاول ولا فرق

استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيئا شنيعا وهو ان البارى تعالى
ليس له ارادة لان الحادثات ولان الكل لكون فعله صادرا عنه ذاته ضرورة
لصدور الصنوف من الشئ ثم حكى عنهم انهم قالوا مع ذلك انه فاعل علما يلزم ان يكون عالما و
ليس ينفون الارادة عن البارى تعالى ولا يثبتون له الارادة البشرية لان البشرية
انما هى لموجود يعرض فى المريد وانفعال عن المراد فاذا وجد المراد له تم النقص
وارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الا
صادره عنه هى صادرة عن علم وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة
الفاعل للاضرورياً طبيعياً او ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى
هو عن الفلاسفة لانه اذا قلنا انه يعلم الضدين لزم ان يصدر عنه الضدان معا
وذلك محال فصدور احد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهى الارادة
هكذا ينبغى ان يفهم ثبوت الارادة فالاول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم مريد
عن علمه ضرورة واما قوله ان الفعل قسمان اما طبيعى واما ارادى فباطل بل
فعله عند الفلاسفة لا طبيعى لوجه من الوجوه ولا ارادى بالطلاق بل ارادى منزه
عن النقص الموجود فى ارادة الانسان ولذلك سمى الارادة مقولا عليهما
بالتشارك الاسم كما ان اسم العلم لكل من العلمين القديم والحادث فان
الارادة فى الحيوان والانسان انفعال لاحق لهما من المراد فهى معلولة عنه
بذا هو المفهوم من ارادة الانسان والبارى تعالى منزه عن ان يكون فيه صفة معلولة
فلا يفهم من معنى الارادة الا صدور الفعل مقترنا بالعلم وان العلم كما قلنا
بالضدين ففى العلم الاول بوجه ما علم بالضدين ففعل احد الضدين دليل
على ان بهما صفة اخرى وهى التى تسمى ارادة الوجه الثانى قال ابو حامد
وهو انا نسلم ان صدور الشئ عن الفاعل يقتضى العلم ايضا بالصادر فعندهم
فعل الله تعالى واحد وهو المعلول الاول الذى هو عقل بسيط فيقتضى الا يكون
عالما الا به والمعلول الاول يكون عالما ايضا بما صدر عنه فقط فان الكل

لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوسايط والتولد واللزوم الذى يصدر مما يصدر عنه
لم يتبع ان يكون معلوما له ولم يصدر عنه الا شئ واحد بل هذا الالزام فى العقل
الارادى فليكيف فى الطبيعى فان حركة الحجر من فوق جبل قد يكون بتحريك ارادى
يوجب العلم بما يحل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد عنه بوساطة من تضاد من كسر
غيره فهذا ايضا لا جواب لاعنه قلت الجواب عنه ان يقال ان الفاعل
الذى علم فى غاية التمام يعلم ما صدر عما صدر عنه وما صدر من ذلك الصادر الاخر
ما صدر فان كان الاول فى غاية العلم فيجب ان يكون عالما بكل ما صدر عنه
بوساطة او بغير وساطة وليس يلزم عنه ان يكون علة من جنس علمنا لان علمنا ناقص
وتتأخر عن المعلوم ثم قال ابو حامد مجيبا عن الاعتراض الذى اعترض على الفلاسفة
فقال فان قيل لو قضينا بانه لا يوصف الا نفسه لكان ذلك فى غاية الشناعة
فان غيره يوصف بنفسه ويعرفه ويعرف بغيره فيكون فى الشرف فوقه وكيف يكون
المعلول اشرف من العلة قلت هذا الجواب ناقض فانه عارض فيه المعقول
بالتسليم ثم اجاب عنه فقال قلنا هذا الشناعة لازمة من هذا الفلسفة فى نفى
الارادة ونفى حدث العالم يجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة اولا بد
من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة قلت يريد انه
يجب عليهم ان كانوا من ارباب الحيوان انه يوصف بصنوعه من قبل الشناعة ان يلتزموا
بهذه الشناعة كما قالوا بالشناعة الاولى من قدم العالم ونفى الارادة وهم انفوا الا
وانا نفوا الجزء الناقص منها ثم قال ثم نكون على من قال من الفلاسفة ان ذلك
ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليستفيد كما لا فانه فى ذاته قاصر
والانسان شرف بالمعقولات اما ليتطلع على مصلحة فى العواقب فى الدنيا والاخرة
واما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة وذلك سائر المخلوقات واما ذات الله تعالى
فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم بكل ما سواه من حيث ذاته ناقصة وهذا هو كما قلته
فى السمع وفى البصر وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فانك واقفت سائر الفلاسفة

بان الله تعالى منزه عنه وان المتغيرات الداخلة في الزمان المنقسم الى ما كان ويكون
لا يعرفه الاول لان ذلك يوجب تغيرا في ذاته وتاثيرا ولم يكن في سلب ذلك
نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والغايبة اليها ولولا نقصان الادمي
لما احتاج الى حواس لتحرسه فيما يتوهمه للتغير له وكذلك العلم بالحوادث الزمنية يعم
انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك المحسوسات كلها والاول
لا يعرف شيئا من الجزئيات ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذلك
نقصانا فالعلم بالكليات العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له
ولا يكون ذلك نقصانا ايضا وبهذا الاخير منه قلت هذه حجة من يقول انه
لا يعرف الا ذاته وقد حكينا مذهب القوم في الجميع بين قولهم انه لا يعرف
الا ذاته وانه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض شاهيرهم ان
الباري تعالى هو الموجودات كلها وانه المنعم بها فلا معنى لتكرير القول في ذلك
والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية لانها كلها من باب
قياس الغايب على الشاهد اللذين لا يجمعهما جنس ولا ينهمات شاركه اصلا
وبالجملة فكلامه في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة
انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وجملة المقدمات التي تكلم
عليها ابن سينا في تثبيت هذا المذهب وتسليمها هو ايضا في معارضته هي ماخوذة
من الامور المعروفة من الانسان ويرجون نقلتها الى الباري تعالى وذلك
لا يصح لان الموقتين يقولون بالاشتراك الاسمي وذلك ان ما يقوله ابن سينا
ان كل فاعل يصدر عنه فعل ما هو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة
لكنه لا على كونه علم الانسان بالشيء الذي يعقله لان عقل الانسان يستكمل
بما يدركه ويعقله ويتفعل عنه وسبب الفعل فيه هو التصور بالعقل وبما
يوجد في هذا الجنس من المقدمات يرد عليه ابو حامد وذلك ان كل من يفعل
من الناس فعلا ويلزم عن ذلك الفعل فعل اخر وعن الثاني ثالث وعن

الثالث رابع فليس يلزم ان نعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله
الاول ونقول له ان هذا امر موجود في الذي يفعل بارادة فليكف اذا وصفتم عالما لا يفعل
بارادة وانما قال هذا لان الذي اعتمد هو في تثبيت العلم للباري تثبيت الارادة له
ولهذا قال فهذا لازم لا جواب عنه يعني في انه ليس يلزم ان يكون الاول يعقل عنه
من الغير الا الفعل الذي لزم عنه اولا وهو العلة الثانية والمعلول الاول وذلك
ما حكم عنه من انه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره لكان الانسان اشرف منه وعلة وجود
الاقناع في هذا القول انه متى توهم الانسان انسانين احدهما لا يعقل الا ذاته والاخر
يعقل ذاته ولا يعقل غيره فانما منعقله يشتركان الاسم مع هذا العقل من قبل ان
احدهما فاعل لا ينفعل والاخر منفعل لا فاعل فليس يصح بهذه النقلة ولما احتج عنه ابن سينا
بمقدمة يسلمها هو في كل ذي عقل وهو ان الذي اكثر علما اشرف وكان فيما زعم
ان نفي الفلاسفة الارادة ونفيهم الحدوث هو الذي اوجب عليهم ان لا يقدروا
ان يثبتوا ان الاول يعلم غيره لانه انما يعلم الفاعل العاقل بمفعوله الذي هو غيره
من حيث هو مريد له قال ان هذه الشناعة انما يلزم الفلاسفة فقط بريد كون المعلول
الذي هو الانسان اشرف من العلة الذي هو الخالق تعالى لانهم اذا نفوا حدوث
العالم كما زعم نفوا الارادة واذا انتفت الارادة انتفى ان يعلم ما يصدر عنه
وهذا كله قد تقدم انه ليس بصحيح اعني نفي الارادة عن الباري تعالى وانما ينفون
الارادة المحدثة ولما احتج عنه ابن سينا بمقدمات يظن انها عامة للعلمين المحدث
والازلي اعترض عليه بما يقوله الفلاسفة في هذا الباب من الفرق بين العلمين
وهو شيء لازم له في الحقيقة فقال ثم يقال لم تنكرون على من قال من الفلاسفة
ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما اضطر اليه غيره الى اخر ما كتبه وتلخيصه
ان هذه الادراكات كلها ان كانت لنقص في الادمي فالباري منزه عنها فهو
يقول لابن سينا انه كما اتفقت مع اصحابك ان كونه لا يدرك الجزئيات
ليس لنقص فيه اذ كان قد قام البرهان عندك على ان ادراك الجزئيات بوضع

نقص في المدرك لكن عدم ادراك الغير ليس يلزم ان يكون لنقص فيه اذ كان ادراك
الغير هو الذي يكون لوضع نقص المدرك والانفصال عن هذا الكلام ان علم ليس يقتسم
فيه الصدق والكذب المقابلات التي تقسم الصدق والكذب على علم الانسان
قال ذلك ان الانسان يقال فيه اما ان يعلم الغير واما ان لا يعلم على انهما
متناقضان اذ احدق احدهما كذب الاخر وهو سبحانه يصدق عليه الامران جميعا
اعني الذي يعلم ولا يعلم اي لا يعلم بعلم يقتضي نقصا وهو العلم الانساني ويعلم
لا بعلم يقتضي نقصا وهو العلم الذي لا يدرك كيفيته الا هو وكذلك الامر في الكليات
والجزئيات يصدق عليه سبحانه انه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي يقتضيه اصول
الفلاسفة القدماء منهم واما من فضل فقال انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات
فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لاصولهم فان العلوم الانسانية كلها انفعالات
وتاثرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم الباري سبحانه
هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه واذا تقرر هذا فقد
وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين ابي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب
وفي الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه ولكنه على حال فلنذكر كل
هذه الابواب وننبه فيها على ما يخصها ونذكر ما سلف من ذلك المسئلة
الثانية عشر في تعيين عن اقامة الدليل على ان يوصف ذاته فنقول المسلمون
لما عرفوا حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم بالارادة والعلم
جميعا على الحيوة ثم بالحيوة على ان كل حي لشيء نفسه وهو حي فيوصف ايضا
ذاته فكان هذا منتجا معقولا في غاية المتانة فاما انت فاذا نفيت الارادة
والاحداث وزعمت ان ما يصدر منه يصدر يلزم على سبيل الضرورة والطبع
قال يجب بعد ان يكون ذاته ذاتا من شانها ان يوجد عنها المعلول الاول
فقط يلزم المعلول الاول المعلول الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه
مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار تلزم عنها السخونة والشمس يلزم عنها النور ولا يوصف

واحد منهما ذاته كما لا يوصف غيره بل من يوصف ذاته يوصف ما يصدر عنه فيوصف غيره
وقد بينا من مذهبهم انه لا يوصف غيره والرضا منه خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم
وضعهم فاذا لم يوصف غيره لم يجب الا يوصف نفسه فان قيل كل من لا يوصف نفسه فهو
ميت فكيف يكون الاول ميتا قلنا فقد زعمتم ذلك على مساق مذهبكم اذ لا
فصل بينكم وبين من قال كل من لا يعقل بارادة وقدرة واختيار ولا يسمع
ولا يبصر فهو ميت ومن لا يوصف غيره فهو ميت فان جاز ان يكون الاول خاليا
عن هذه الصفات كلها فاي حاجة به ان يوصف ذاته فان عادوا الى ان كل
برئ من المادة عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه
وان قالوا البرهان ان الموجود ينقسم الى حي وميت والحي اقدم واشرف
من الميت والاول اقدم واشرف فليكن حيا وكل حي يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون
ذو معلولات الحي وهو لا يكون حيا قلنا هذه تحكمات فانا نقول لم استحال ان
يلزم من لا يوصف نفسه من يوصف نفسه بالوسايط الكثيرة او بغير واسطة فان
كان المحيل لذلك كون المعلول اشرف من العلة فلم يستحيل ان يكون المعلول
اشرف من العلة ولبس هذا برهانيا ثم نذكر ان شرف وان الوجود الكلي
تابع لذاته لانا على علة والدليل عليه ان غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته فيرى
ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو قال القابل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى
والعالم والجاهل فليكن البصير اقدم وليكن الاول بصيرا وعالما بالاشياء لكنهم
ينكرون ذلك ويقولون ليس الشرف في البصر والعلم بالاشياء بل من الاستغناء
عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منها الكل الذي هو العلو وذو
الابصار فكذلك لا شرف في هوية الذات بل في كونه مبدا الذوات
الواله وهذا شرف مخصوص له فيا لضرورة يضطرون الى نفي علمه ايضا بذاته
اذ لا دليل على شيء من ذلك سوى الارادة ولا دليل على الارادة سوى حدوث
العالم وبفساد ذلك يفسد هذا الكلام على ما فيه هذه الامور من نظر العقل فجميع

ماذكره من صفات الاول او نفوه لاحجة لهم عليه الا تمنيات وظنون يستنكف
الفقهاء منها في الطبيات ولاعوه ولوحار العقل في الصفات الالهية ولا عجب
انما العجب من عجيهم بانفسهم وبادلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا ان هذه الامور معرفة
يقينية مع مافيها من الخلط والخيال فلله من عجيب الاشياء دعواهم ان
حدوث العالم يلزم منه ان يكون عن ارادة والحوادث كلها تحدث من الطبيعة
وعن الارادة وعن الاتفاق اما الذي يحدث عن الارادة فهي الامور الصناعية واما
التي تحدث الطبيعة فهي الامور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث الا عن ارادة كما
الارادة ماخوذة في حده ومعلوم ان كل الحادث هو الموجود بعد العدم والعالم
ان كان حادثا فهو ان يحدث من حيث هو موجود طبيعي عن مبادي امور طبيعية احرى
من ان يحدث من مبادي صناعية وهي الارادة ولكن اذا ثبت انه وجد عن
فاعل اول اثر وجوده على عزمه وجب ان يكون مريدا وان كان لم يزل فوشر
للوجود والمريد كما قال يلزم ان يكون عالما فقد شارككهم الفلاسفة في هذا الاصل
والقول كله الذي حكاه عن المتكلمين انما صار تقيضا لان فيه تشبيه الامور الطبيعية
بالامور الصناعية واما قوله عن الفلاسفة انهم يرون ان ما يصدر عن الباري
تعالى يصدر على طريق الطبع فقول باطل عليهم والذي يرون في الحقيقة ان
صدور الموجودات عنه هو بجهة اعلى من الطبيعة والانسانية فان كلتا
الجهتين يلحقها النقصان وليس يقتضيان الصدق والكذب اذ قام البرهان
انه لا يجوز ان يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدورا طبيعيا ولا صدورا
ارادياً على نحو مفهوم الارادة ههنا فان الارادة في الحيوان هي الحركة واذا كان
لطالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن هذه الحركة على الجهة التي يكون بها المريد
الشاهد فهو صادر عنه بجهة اشرف من الارادة ولا يعلم ذلك الجهة الا هو
سبحانه والبرهان على انه مريد انه عالم بالضدين فلو كان فاعلا من جهة ما هو
عالم فقط لفعل الضدين معا وذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله احد الضدين

باختيار

مع القطع عن العلم

٢٢٤

باختيار وما يلبسون به في هذا الباب قولهم ان كل فعل اما ان يكون بالطبع
او بالارادة وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة
يقع على معان اولها صعود النار الى فوق والارض الى اسفل وهذه الحركة انما
عن الموجود اذا لحقه امر عارض وهو ان يكون الشيء في غير موضعه وهنالك فاصر يقهره
والباري سبحانه منزه عن هذا الطبع ويطلقون ايضا اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها
فعل عقلي مثل الافعال التي تصدر عن الطبائع فبعضهم ينسب هذه الطبيعة
عقل وبعضهم يقول ان ليس لها عقل وانما تعقل بالطبع وهم يقولون انها ايضا
عن عقل لانهم يشبهونها بالامور الصناعية التي تؤلف من ذواتها وتصدر عنها افعال
مرتبة بتنظير ولذلك يقول ارسطاطاليس رئيسهم انه من الظاهر ان طبيعة العقل
مستولية على الكل فما ابعد هذا الاعتقاد مما قولهم به ابو حامد واما من يضحك
كليا ان العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر عنه فانه يلزمه ان من لا يعرف
غيره لا يعرف ذاته ولما كان قد ابطل على ابن سينا قوله انه يعرف غيره وما
عليه من حجج الفلاسفة في ذلك الزمه ان يكون الاول لا يعرف ذاته والالزام
صحيح واما ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم ان من لا
يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن ان يكون ميتا فهو قول اضافي موقف
من مقدمات مشهورة وذلك ان من ليس بحي فليس هو ميتا الان يكون شانه
ان يقبل الحيوة الان يريد بميت ما دل عليه لفظ موات وحماد بحي بالتقسيم
هذا التقابل للصدق والكذب وذلك ان كل موجود فاما ان يكون حيا واما
جمادا بذا اذا فهمنا من الحيوة انها مقولة بالتشكيك الاسم على الازلي والفاسد
واما قوله فان عادوا الان كل ما هو بريء عن المادة فهو عقل بذاته فيعقل
نفسه فقد قلنا ان ذلك تحكم لا برهان عليه فانه قد سلف من قولنا وجه برهانهم عليه
بحسب ما يليق من قوة البرهان عليه اذا وضح في هذا الكتاب اعني انه سيقض قوته
ولا نه بمنزلة الشيء اذا خرج من موضعه الطبيعي واما ما حكاه ايضا من احتجاج الفلاسفة

اجماع

في هذا فقولهم ان الموجود اما ان يكون حيا او ميتا والحي اشرف من الميت والمبدأ اشرف من الحي فموجد ضرورة فاذا فهم من الميت الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة واما قوله انه يمكن ان يصدر عما ليس بحي حيوة وعما ليس بعالم علم ويكون الشرف للمبدأ انما هو من جهة ما هو مبدأ للكل فقط فمقول كاذب فانه لو جاز ان يصدر عنه ما ليس بحي حيوة لجاز ان يصدر عنه ما ليس بموجود موجود ولجاز ان يصدر اي شيء اتفق من اي شيء اتفق ولم يحمله من الاسباب والمسببات موافقة لا في الجنس المعقول سقيم وتناقض ولا في النوع واما قوله ان قولهم ان ما هو اشرف من الحي فوجب بمنزلة قول القائل ما هو اشرف من السمع والبصر فلسمع والبصر لا يقولون هذا لانهم يثبتون من المبدأ الاول السمع والبصر واذا جاز عندهم ان يكون ما هو اشرف من السميع والبصير ليس بسميع ولا بصير فيجوز ان يكون ما هو اشرف من الحي ومن العالم غير حي ولا عالم وايضا كما يجوز عندهم ان يصدر عما ليس له بصر مالا بصر لك يجوز ان يصدر عما ليس له علم مالا علم وهذا الكلام بورسفطاني معلط جدا فانا انما جاز عندهم ما ليس له سمع ولا بصر اشرف مما له سمع وبصر لا مما لا حي بل من جهة ما له ادراك اشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان العلم ليس فوقه شيء في الشرف لم يجز ان يكون ما ليس بعالم اشرف منه هو عالم مبدأ كان او غير مبدأ وذلك ان المبادئ لما كانت منها عالم ومنها غير عالم لم يجز ان يكون غير العالم منها اشرف من العالم كما قال في المعلومات العالمة وغير العالمة فشرف المبدأ ليس يمكن ان يفضل شرف العلم الا لو فضلت شرف المبدأ الغير عالم وليس يمكن ان يكون فضيلة المبدأ اشرف من فضيلة العلم وذلك وجب ان يكون المبدأ الذي غاية الشرف فيه الغاية من الفضيلة وهي العلم وانما فسر القوم عنهم ان تصفوه بالسمع والبصر لانه يلزم عن وصفه بهما ان يكون ذا نفس وانما وصف نفسه في الشرع بالسمع والبصر منها تنبيها على انه سبحانه لا يفوت نوعا من انواع العلوم والمعرفة ولم يكن في تعريف هذا المعنى للجمهور الا بالسمع والبصر ولذلك كان هذا التاويل خاصا بالعلماء كما ان

يجب من عقايد الشرع المشترك للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوبين الى العلم بالشريعة فجميع

ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من الملاحدة فانا لله وانا اليه راجعون على اذل العلما

وساكنهم لطلب حسن الذكر واقتال هذه الاشياء اسال الله ان لا يجعلنا ممن حب بالدنيا

على الاخرى وبالادنى من الاعلى ويختم لنا بالحسنى انه على كل شيء قدير المسئلة الثالثة عشر

في ابطال قولهم ان الله تعالى عنه قولهم لا يعرف الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان لا الكائن

وما كان وما يكون وهذا اتفقوا على ذلك فان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه

فلا كفر في هذا من مذهبه ومن ذهب الى انه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا

فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل

والان ومع ذلك زعم انه لا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض

لانه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد اولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالتعرض

وبين هذا بمثال وهو ان الشمس مثلا تنكسف بعد ان لم يكن منكسفا ثم تنجلي

فتحصل لها ثلثة احوال احدى الكسوف حالة هو فيها معدوم ولكنه كان ينتظر الوجود

اي سيكون وحال هو فيها موجود اي هو كائن وحال ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان

موجودا قبل ولنا بازاء هذه الثلثة الاخذ من الوجوه ثلثة علوم مختلفة فانا نعلم اولا

ان الكسوف معدوم وسيكون وثانيا انه كائن وثالثا انه كان وليس كائنا

الان وهذه العلوم الثلثة علوم متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل يوجب تغير

الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الان كما كان

قبل كان جهلا لا علما ولو علم عند وجوده انه معدوم كان جهلا فبعض هذه لا

يقوم مقام بعض وزعموا ان الله تعالى لا يختلف حاله بهذه الاحوال الثلاث

فانه يودي الى التغير ومالم يختلف حاله لا يتصور ان يعلم هذه الامور الثلثة فان

العلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم

لا محالة والتغير على الله تعالى محال ومع هذا زعموا انه يعلم الكسوف وجميع صفاته

وعوارضه ولكنه علما يتصف به في الازل ولا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس

في اية الله لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض

موجودة وان القمر موجود وانها حصلا منه بوساطة الملائكة التي سموها بالعقول
مجردة ويعلم انها تحرك حركات دورية ويعلم ان بين فلكيهما تقاطع على نقطتين
هما الراس والذنب وانهما يجتمعان في بعض الاحوال في العقدتين فتنكسف الشمس
اي يحول جرم القمر بينها وبين اعين الناظرين فتستتر الشمس عن الاعين وانه
اذا جاوزت العقدة مثلا بمقدار كذا وهو ستة مثلا فانها تنكسف مرة اخرى
وان ذلك الانكساف يكون في جميعها او ثلثيها او نصفها وانه يمكث ساعة
او ساعتين وهكذا الى جميع احوال الكسوف وعوارضه فلا يتوجه عنه على شيء
ويكفي علمه بهذا قبل الكسوف وفي حالة الكسوف وبعد الانجلاء علم وتيره واحدة
لا يكلف ولا يوجب تغيرا في ذاته وهكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما حدثت
بسبب وتلك الاسباب لها اسباب اخر الى ان ينتهي الى الحركة الدورية
السماوية وسببها المحركة نفس السماء وسبب تحريك النفس التشوق للتشبه
بالله تعالى والملائكة المقربين فالكل معلوم اي هو منكشف له انكشافا واحدا
غير متناسب لا تتوجه الزمان ومع هذا فحال الكسوف لا يتجه انه يعلم ان الكسوف
موجود الان ولا يعلم بعده انه انجلى الان وكل ما يوجب في توجيه الاضافة الى
الزمان فلا يتصور ان يوجه لانه يوجب التغير هذا فيما يتقسم بالزمان وهكذا اذا
فيما يتقسم بالزمان بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يعلمون
لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ويعلم
عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون مزينا مركبا من اعضاء بعضها للبطش
وبعضها للمشي وبعضها للادراك وبعضها روحي وبعضها وذوان قواه
ينبغي ان يكون منبوثة في اجزاء ومنهم جزا الكل صفة في داخل الادى
وباطنه وكل ما هو من هذا القبيل صفاته ولوازمه حتى لا يتوجه عنه على شيء ويعلم
كليا فاما شخص زيد فانما يتميز من شخص عمرو بالحس لا بالعقل فان عماد التميز اليه
الاشارة الى جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان

العام

العام فاقولنا هذا وهذا فهو اشارة الى نسبة خاصة تدرك بالحس المشترك
على قرب او بعد او جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه قاعدة اعتقادهم واستولى
بها الشيطان بالكلية اذ معنى انه ان زيدا مثلا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله عالما
بما يتجدد من احواله لانه لا يوصف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان
لم تكن فاذا لم يوصف الشخص لم يوصف احواله وافعاله بل لا يوصف بكفر زيد ولا
باسلامه وانما يوصف بكفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص
بل يلزم ان يقال لم يجر محمد صلى الله عليه وآله وسلم بالنبوة وهو لا يوصف بذلك
الحال انه يجري بها وكذلك الحال مع كل شيء معين وانه انما يعلم ان هذا الشخص
متحرك بالنبوة وان صفة او ذلك كذا وكذا فاما الشيء المعين شخصه فلا يوصف
فان ذلك يوصف بالجزئي والاحوال الصادرة منه لا يوصفها لانها احوال
تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اضدادها
تغيرا فهذا ما اردنا ان نذكره من نقل مذهبهم اولا ثم من تقبيحه ثانيا ثم من القبائح
اللازمة عليه ثالثا العناد فلنذكر الان خيالهم ووجه بطلانه وخيالهم ان
هذه الاحوال ثلث مختلفة والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد وجب
فيه التغير لامحة فان كان في حالة الكسوف عالما بانه سيكون كما كان قبله
فهو جاهل لا عالم وان كان عالما بانه كائن وقبل ذلك كان عالما بانه
لم يكن وبعد ذلك كان عالما بانه سيكون فقد اختلف عليه واختلف حاله
فلزم التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلاف العلم واذا اختلف العلم اختلف
العالم فان لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه كائن ثم حصلت
حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلث حال هي اضافة
شخص محض كقولنا يمينا وشمالا فان هذا لا يرجع الى وصف ذاتي
بل هو اضافة محضة فان كون الذي كان عن يمينك الى شمالك تغيرت
اضافتك ولم تتغير ذاتك فهذا تبدل اضافة على الذات وليس تبدل الذات

ومن هذا القبيل اذا كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك فانعدمت
الاجسام او انعدم بعضها لم يتغير تمكنك الغيرية ولو لا قدرتك لان القدرة
قدرة على تحريك الجسم المطلق اولا ثم على المعين ثانيا ثم من حيث انه جسم فلم يكن اضافة
القدرة الى الجسم المطلق وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فعند مهما يوجب زوال اضافة
لا تتغير في حال القادر والثاني تغير الوقت وهو لا يكون عالما فيعلم ولا يكون قادرا
فيقدر فهذا تغير والثالث تغير المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة ذات العلم
تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم
المعين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه اخص علم اخر بالضرورة فتعاقبه يوجب الاختلاف
في حال العلم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير عالما بما يكون بعد كونه
بانه سيكون ثم هو يصير عالما بانه كان بعد ان كان عالما بانه كائن فالعلم واحد تتناوب
الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة لان الاضافة الى العلم حقيقة ذات
فتعقبها يوجب تبدل ذات العلم فلزم منها التغير وهو محال على الله تعالى والاعراض
من وجهين احدهما ان يقال لم تنكرون على من يقول ان الله تعالى له علم واحد
بوجود الكسوف مثلا في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بانه سيكون
وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان هذه الاحكام
ترجع الى اضافات لا يوجب تبدلا في ذات العلم فلا يوجب تغيرا في ذات العالم
وان ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون عن يمينك
ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك فيتعاقب عليك الاضافات والمتغير
الشخص المنتقل وكذا ينبغي ان يفهم الحال في علم الله تعالى فانا نسلم انه يعلم
الاشياء بعلم واحد في الازل والابد والحال لا تتغير وغرضهم نفي التغير
وهو متفق عليه وقولهم من ضرورة اثبات العلم بما يكون الان والا نقض
بعده بغيره فليس بمسلم فمن اين عرفوا ذلك بل لو خلق الله تعالى علما بقديم
يتجدد عند طلوع الشمس واما من هذا العلم ولم يخلق تعالى علما اخر ولا قدرته

غير هذا العلم لكنا عند طلوع الشمس عالمين بتجدد العلم الباقي بعد قولنا الان وبعده
بانه قد تقدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافيا في الاحاطة فهذه الاحوال
الثلث فيبقى قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخلة في حقيقته ومهما اختلفت
الاضافة اختلفت الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب
فقد حصل التغير فنقول ان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا
انه لا يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان
المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها تختلف لا محالة فلا
يصح العلم الواحد ان يكون علما بالمختلفات لان المضاف مختلف والاضافة
مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم فيوجب ذلك تعددا واختلافا
لا تعددا فقط مع التماثل والمماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم
بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد
منها مختلفان ثم هذه الانواع والاجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها وهي مختلفة
فالعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من
غير مزيد عليه وليت شعري يستحيل العاقل من نفسه بان كمال الاتحاد في العلم الشيء
الواحد المنقسم احواله الى الماضي والمستقبل والان ولا كمال الاتحاد في العلم
المتعلق بجميع الاجناس والانواع المختلفة والاختلاف والتباعد بين الاجناس
والانواع اشد من الاختلاف الواقع بين احوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام
الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا فكيف يوجب هذا تعددا واختلافا
ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس والانواع
وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا لا يوجب الاختلاف واذا
لم يوجب الاختلاف جازت الاحاطة بالكل بعلم واحد دائم في الازل والابد
ولا يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم فلتكن الاصل في هذه المشاهدات شبيه
علم الحاسب بعلم الانسان وقياس احد العلمين على الثاني وذلك ان ادراك الانسان

المتعلق ٣

للاشخاص بالحواس والادراك الموجودات القائمة بالعقل والعلم في الادراك
هو المدرك بعضه فلا شك في تغير الادراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعدد
واما جوابه عن ذلك بانه ممكن ان يكون ههنا علم لستة المعلومات اليه بسبب الاضافات
التي ليست الاضافة في جوهرها مثل اليمين والشمال في ذي اليمين والشمال فشيء لا يعقل
من طبيعة العلم الانساني فهذه المعابرة معابرة سفسطائية واما العناد الثاني
وهو قوله ان من قال من الفلاسفة ان يعلم الكليات فانه يلزمهم انهم اذا اعادوا علمه
بتعدد الانواع فليجيزوا بتعدد الاشخاص وتعدد احوال الشخص الواحد بعينه فعناد سفسطائي
فان العلم بالاشخاص هو حس او خيال والعلم بالكليات هو عقل وتجرد الاشخاص
او احوال الاشخاص يوجب شيئين تغير الادراك وتعدده وعلم الانواع والاجناس
ليس يوجب تغيرا اذ علمها ثابت وانما يجب ان يعلم المحيط بها وانما يجتمعان اعني
الكلية والجزئية في معنى التعدد واما قوله ان من يقول من الفلاسفة علما واحدا بسيطا
محيطا بالاجناس والانواع من غير ان يكون هنالك تعدد واختلاف نقيضي اختلاف
الانواع والاجناس وتباعد ما بعضها من بعض فقد يجب عليه ان يجوز علما واحدا محيط
بالاشخاص المختلفة واحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة من قال انه يوجد عقل
يحيط بالانواع والاجناس وهو واحد فقد يجب ان يوجد جنس واحد بسيط يحيط
بالاشخاص المختلفة وهو قول سفسطائي لان العلم معقول عليهما باشتراك الاسم
وقوله ان تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك المعقولون
من الفلاسفة لا يضعون علما تعالى بالموجودات لا بكل ولا بجزئي وذلك ان العلم الذي
بهذه الامور لا يفيد له هو عقل منفعل ومعلول والعقل الاول هو فعل محض
وعلة فلا يقاس علمه على العلم الانساني فرجهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غير
هو علم غير منفعل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل ومحض
مذهبهم انهم لما وقفوا بالبراهين على انه لا يعقل الا ذاته فذاته عقل ضرورة
ولما كان العقل بما هو عقل انما يتعلق بالموجودات لا بالمعدوم وقد قام البرهان

على ان لا موجود الا هذه الموجودات التي نعقلها نحن فلا بد ان يتعلق علمه بها اذ كان
لا يمكن ان يتعلق بالعدم ولا بما ضعف اخس من الموجودات يتعلق بها واذا وجب ان
يتعلق بهذه الموجودات فاما ان يتعلق بها على نحو تتعلق علمنا بها واما ان يتعلق
بها على وجه اشرف من جهة يتعلق علمنا بها وتتعلق علمه بها على نحو تتعلق علمنا بها واما
ان يتعلق مستحيل فوجب ان يكون متعلق علمه بها على نحو اشرف ووجد اتم لما من
الموجود الذي تتعلق علمنا بها لان العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود فان كان
علمه اشرف من علمنا فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة اشرف من الجهة التي يتعلق علمنا
به فللموجود اذا وجودان وجود اشرف ووجود اخس والوجود الاشرف هو علة
الاخس وهذا هو معنى قول القدماء ان البارئ تعالى هو الموجودات كلها وهو
المنعم بها والفاعل لها ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا
كله من علم الراسخين في العلم ولا يجب ان يكتب هذا ولا ان يكلف الناس
اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي ومراتبه في غير موضعه فقد
ظلم كما ان من كتمه عن اهله فقد ظلم فاما ان الشيء الواحد له اطوار من الوجود
فذلك معلوم من النفس الامر الماضي الثاني قال ابو حامد هو ان يقال
وما المانع على اصلكم من ان يعلم هذه الامور الجزئية وان كان يتغير وبلا اعتقدتم
ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهم المعتزلة الى ان علومه بالمحدثات
حادثة وكما اعتقدت الكرامية من عندنا انهم انه محل للحوادث ولم ينكر جاهير
اهل الحق عليهم الا من حيث ان التغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث
فهو حادث وليس بقديم واما انتم فمذهبكم ان العالم قديم وانه لا يخلو عن التغير
فاذا عقلتم قديما يتغير فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد فان قيل انما صح عندنا بذلك
لان العلم الحادث في ذاته لا يخلو ان يحدث من جهته او من جهة غيره وباطل
ان يحدث منه فانا قد بينا ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا
بعد ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قررناه في مسئلة حدوث العالم

وان ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثرا فيه وغيرا له حتى
يتغير احواله على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره قلنا كل واحد من القسمين
غير محال على اصلكم اما قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد ابطلنا
في تلك المسئلة كيف وعندكم يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو اول
الحوادث فبشرط استحالته كونه اولا والا فهذه الحوادث فليس لها اسباب حادثة
الى غير نهاية بل ينتهي بوساطة الحركة الدورية الى شيء قديم هو نفس الفلك
وحيوته فالنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية حدثت منها وكل جزء من اجزاء الحركة
يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة فاذا الحوادث صادرة من القديم عندكم
ولكنه اذا تشابهت احوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام
كما تتشابه احوال الحركة لما ان كانت تصدر من قديم تتشابه الاحوال فان
ان كل فريق منهم يعترف بانه يجوز صدور حادث من قديم او فان يصدر على التناوب
والدوام فلتكن العلوم الحادثة منه من القبيل واما القسم الثاني وهو صدور
هذا العلم في قلبي عن غيره منقول ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلثة
امور اصرارا التغير وقد بينا لزومه على اصلكم والثاني كون الغير سببا للغير
وهو غير محال عندكم فليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون
مثل الشخص الملون بازاء الحدقة الباصرة سببا لانطباع مثال الشخص في
الطبقة الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر
فاذا جاز ان يكون هذا سببا لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى الابصار
فلم يستحيل ان يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الاول بها فان
القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون حضور الشخص الملون
مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فلتكن ذات المبدأ الاول
عندكم مستعدة لقبول العلم وربح فيه القوة الا الفضل بوجود ذلك الحادث
فان كان فيه تغير القديم فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل وان زعمتم ان ذلك

يستحيل

يستحيل فرواجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل الا قطع
والمعلولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم متغير والامر الثالث
الذي تفضيه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يشبه التسخير واستيلاء الغير عليه
فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون سببا لحدوث الحوادث بوسايط ثم
يكون حدوث الحوادث سببا لحدوث العلم له بها فكانه هو السبب في تحصيل العلم
لنفسه ولكنه بلا وسايط وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فانه لا يلزم
اذ لم تعلم ان ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على ان
لا يفعل وهذا ايضا يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه كالمضطر الى ما يصدر منه فان قيل
ان ذلك ليس باضطرار لان كماله في ان يكون مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس بمتغير قلنا
فان كماله في ان يعلم جميع الاشياء ولو قدنا حصل لنا علم بمفارق لكل حادث
لكان ذلك كمالا لنا لا نقصانا ولا تسخيرا فليكن ذلك في حقه والله اعلم

قلت حاصل هذه المعارضة الاولى للفلاسفة وهي معارضة بحسب احوالهم لا بحسب
الامر في نفسه هو ان يقال لهم من اصولكم ان ههنا معارضة بما على حدوث الحوادث وهو
فمن اين انكرتم ان يكون القديم الاول محلا للحوادث والاشرية انما انكرت ذلك
من قبل ان كل ما تحله الحوادث عندهم فهو محدث وهذه معارضة جدلية فان
الحوادث منها ما لا تحل القديم وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادث فيه
ومنها ما تحل وهي الحوادث التي لا تغير جوهر الحامل لها كالحركة في المكان للجسم المتحرك
وكالاستنارة والاضاءة والقديم ايضا منه ما لا تحله حركة اصلا ولا احداث
اصلا وهو ما ليس بجسم ومنها ما تحله بعض الحركات وهو القديم الذي هو جسم كالاجرام
السماوية واذا كان هذا التفصيل ترتيبه الفلاسفة فهذه المعارضة هي معارضة باطلة
لان الكلام انما هو في القديم الذي ليس بجسم ولا الة بهذه المعارضة للفلاسفة اتى
بجواب الفلاسفة في ذلك وحاصله انهم انما منعوا ان يوجد لهم علم حادث من قبل
ان العلم الحادث فيه لا يخلو اما ان يكون من ذاته او من غيره فان كان من ذاته فقد صدر

عن القديم حادث ومن اصولهم انه لا يصدر عن القديم حادث فهو يعاندهم في قولهم
انه لا يصدر عن القديم حادث بوجهم الفلك فزيا ووصفهم ان الحوادث تصدر
عنه وانفصالهم عن هذا هو ان الحادث ليس يمكن ان يصدر عندهم عن قديم مطلق
وانما يمكن ان يصدر عن قديم بخيره ومحدث في الجملة وهو الجرم السماوي ولذلك
صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق وذلك
انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هي الكرة الرويدية السماوية
عندهم فانها عندهم قديمة بالنوع حادثة بالاشخاص فمن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم
ومن جهة اشخاصها الحادثة تصدر منها حوادث الى غاية لها وانما منع الفلاسفة وجود
الحوادث في الاول لانه ليس بجسم والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا
يوجد عندهم الا في جسم والمجرد عن المادة لا يقبل معاندة القسم الثاني
من قسميهم وهو ان العلة الاولى لا يكون معلولها انه يجوز ان يكون علة شيئين معا
الانسان اعني ان يكون المعلومات هي سبب علمه وصدورها سبب صدوره
علما بها مثل ما ان المبصرات هي علة ادراك البصر والمعقولات علة ادراك
العقل حتى يكون علم هذا فاعل الموجودات وفاعلها هو علة ادراكها لا علة خلقها
علما وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه علة فيكون علمنا لان علمنا معلول
للموجودات وعلة علة لها ولا يصح ان يكون العلم القديم علة صورة العلم الحادث
ومن اعتقد هذا فقد قبل الآلهة انسانا ازليا والانسان الاول كانا فاعلا
وبالجملة فقد تقدم ان الامر في علم الاول مقابل الامر في علم الانسان اعني
ان علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات انها علة لعلمه المسألة
الثانية عشرة في تعيينهم عن اقامه الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بالحركة
الرويدية قال ابو حامد وقد قالوا حيوان وان لها نفسا نسبتها الى البدن
السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا تحركه بالارادة لحوائج امتها تحريك النفس
فلكنا السموات وان غرض محركة السماء بالحركتها الرويدية عبادة رب العالمين على وجه

حيوان السماء

قال ومذهبهم في هذه المسئلة مما لا يمكن انكاره ولا يدعى استحالته فان الله تعالى
قادر على ان يخلق الحيوة في كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان
الشكل المخصوص ليس شرطا في الحيوة اذ الحيوانات مع اختلاف اشكالها مشتركة
في قبول الحيوة وانما مدعى عجزهم عنه معرفة ذلك بدليل العقل فان هذا ان كان
صحيحا فلا طلع عليه الا الانبياء عليهم السلم بالهام الله تعالى او وحي ومبتنى العقل
ليس يدل عليه ولا يبعد ان يتوقف قتل ذلك بدليل ان ورد الدليل او ساعد
وكنا نقول ما وردوه دليلا لا يفيد الا افادة ظنا فانا ان نفيد قطعا فلا وضاهم
ان قالوا السماء متحركة وهي مقدمة حسية وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية
اذ لو كان الجسم متحركا لكونه جسما كان كل جسم متحركا وكل متحرك فاما ان يكون منفيا
عنه ذات التحرك كالطبيعة فحركة الى الاسفل والارادة فحركة الحيوان
في الصورة واما ان يكون المحرك خارجا وتكون متحركة على طريق القسر كحركة الحجر الى
فوق وكل ما يتحرك لمعنى في ذاته فاما الا يشعر ذلك الشيء بالحركة والحس بحركته
طبيعة وحركة الى الاسفل واما ان يشعر به والحس بحركته ارادية او نفسانية وقد تشارك
الحركة بهذه التقسيمات الحاضرة الواقية بين النفس اما قسرية واما طبيعية واما ارادية
واذا بطل قسمان من الثلاث ولا يمكن ان يكون قسريا لان المتحرك القسري اما جسم
اخر تحرك بالارادة او بالقسر وتنتهي الامر الى الارادة ومهما ثبت في اجسام السموات
تحرك بالارادة فقد حصل الغرض فاما فائدة فرض حركات قسرية وبالاخرة فلا بد
من الرجوع الى الارادة واما ان يقال انه تحرك بالقسر والله هو المحرك بغير واسطة
وهو محال لانه تحرك به من حيث انه جسم وانه خالقه فلزم ان يتحرك كل جسم فلذلك ان
يخص الحركة بصفة يمتاز عن غيرها من الاجسام وتلك الصفة هي المحرك القريب
اما بالارادة او بالطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى محرك بالارادة لان الارادة
تناسب الاجسام بنسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على الخصوص لان يراد تحريكه
دون غيره ولا يمكن ذلك جزافا فان ذلك مع كما سبق في مسئلة حدوث العالم واذا

ثبت ان هذا الجسم ينبغي ان يكون معنى هو مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير
الحركة القسرية فينبغي ان يقال هي الطبيعة وهو غير ممكن لان الطبيعة لم توجد
قط لا يكون سببا للحركة لان معنى الحركة هرب من مكان وطلب لمكان اخر
فالمكان الذي في الجسم ان كان ملابا له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق مملو
من الهواء على وجه الماء واذا غمس في الماء تحرك للموجه الماء فان وجد المكان
الملايم فسكن والطبيعة غايته وكذا ان نقل الامكان لا يلايمه هربه عنه الا الملايم كما
هربه من وسط الماء الاخير الهواء والحركة الوضعية لا يتصور ان يكون لها طبيعة
لان كل وضع وان يفرض الهرب عنه فهو عايد اليه والمهروب عنه ما لم يطلع لا يكون
مطلوبا بالطبع ولذلك لا ينصرف زق الهواء الى باطن الماء ولا الحجر يصرف بعد
الاستقرار على الارض فيغوز الى الهواء فلم يبق الا القسم الثالث وهو الحركة الارادية
قلت اما ما وضع في هذا القول من ان كل متحرك اما ان يتحرك من ذاته واما ان
يتحرك عن خارج من خارج وان هذا هو الذي يسمى قسرا معروف بنفسه واما ان كل
ما يتحرك من ذاته فليس المحرك فيه غير المتحرك فشيء ليس معروفا بنفسه واما هو
مشهور والفلاسفة يتكلفون البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله
محرك موجود فيه هو غير المتحرك باستعمال مقدمات اخر معروفة بنفسها وتعقد
هي نتايج براهين اخر وهو امر يوقف عليه من كتبهم وذلك ليس معروفا بنفسه ان كل
متحرك يتحرك عن محرك من خارج فانه ينتهي الامر الى متحرك من ذاته فهذه التي وضعت
همنا على انها مقدمات معروفة بنفسها فيها النزاع جميعا اعني ان منها ما هي
نتايج ومنها ما هي معروفة بنفسها واما ان المتحرك من ذاته لا محرك من خارج هو
متحرك اما من جوهره وطبيعته واما من مبدا فيه وارادة ليس يمكن فيه ان يتحرك
عن شيء لا لجس ولا ليس فقارن له من خارج كما نحن مثلا نجس فارة معروفة
بنفسه وقد رتم في هذا القول تكلف بيانه وهو انه لو كان الامر كذلك لم يمكن
الحركة الى فوق اولا بالنار منها بالارض والامر في ذلك معروف بنفسه واما انه

لا يتحرك جوهره وطبيعته فهو بين في الاشياء التي تتحرك صنيا وسكونه صنيا لان الذي بالطبع
ليس لان يفعل الضدين واما الاشياء التي نحس انها تتحرك دايما فانها تحتاج الى
برهان واما ما وضع ايضا في هذا القول من ان المتحرك من ذاته فهو متحرك عن مبدا فيه اما
من مبدا ليس بطبيعته واما عن مبدا ليس نفسا واختيارا فصحيح اذا تبين انه ليس ههنا شيء
يتحرك من ذاته واما ما وضع فيه من ان المبدا الذي ليس بطبيعته فاريس يتحرك من ذاته
في المكان الا اذا كان في مكان غير ملايم له فانه يتحرك الى المكان الملايم له ويسكن فيه
فحق واما ما وضع ايضا فيه من ان المتحرك دورا ليس له مكان غير ملايم وملايم ينتقل من
احدهما الى الثاني للكينة ولا لاجواء فقريب من البين بنفسه وتقرير ذلك قريب
وقد ذكرنا في هذا القول طرفا من تقديره وتبيينه للجسم الذي وجوده بهذه القوة والجسم السماوي
اذ جسم المكان له ملايم فليس يتحرك بمثل هذه القوة وذلك كما هذه القوة
المكانية لا تقبله ولا تفيضه واما ان هذه القوة هي ما بدراك او بغير ادراك وان
كانت بادراك فاي تحوج الادراك فنبين من غير هذا وتفيض هذا ان نقول
اما التقدير الاول وهو ان يفرض ان المحرك للسماء جسما اخر غير سماوي فبين السقوط
بنفسه او قريب من البين بنفسه وذلك ان هذا الجسم ليس يمكن فيه ان يحرك
الجسم السماوي دورا الا وهو يتحرك من ملقائه كانك قلت انسان او ملك يدير
من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المنفس اما خارج
العالم واما داخله ومحال ان يكون خارجه لانه ليس خارج العالم مكان ولا خلاء
على ما تبين في مواضع كثيرة ومحال ايضا ذلك الجسم عند ما يرى ان نبتت على جسم له
ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم اخر وهلم الامر الى غير نهاية ومحال ايضا ان
يكون داخل العالم لانه لو كان لادرك بالحس او كل جسم داخل العالم محسوس
وكان يحتاج ايضا الى جسم اخر يحيلها سوى الذي يديره او يكون الذي يديره هو الذي يحيلها
ولكان الحامل يحتاج الى حامل وكان يجب ان يكون عدد الاجسام المنفصلة
المتحركة بعدد محركات الاجرام السماوية ولكان ليس ايضا في هذه الاجسام بل هي

من الاسطقسات الاربع فيكون كاينة فاسدة او يكون بسيطة فما طبيعتها وهذا كله مستعمل
ويكفيه عنه من وقف على طباع الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف انواع الاجسام
المركبات منها فالاشتغال بهذا منا لا معنى له وقد بينت في غير ما موضع ان
هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت بجميع الجسمات وبساطتها بفيض الميوة على جميع
الموجودات فضلا عن المركبات واما التقدير الثاني وهو ان يكون الله عز وجل محركها
من غير ان يخلق فيها قوة بها تتحرك فهو ايضا قول شنيع بعيد جدا مما يعقله الانسان وهو بمنزلة
من يقول ان الله تعالى هو الملابس طبع ما يهتنا والمحرك له وما شاكل من الاسباب
والمسببات باطل ويكون الانسان انسانا لا بصفة خلقها الله فيه ودلك سائر الموجودات
وابطال هذا هو ابطال المعقولات لان العقل انما يدرك الاشياء من جهة اسبابها
وهو قول شنيع يقول من كان يقول من الغثاء ما ان الله موجود في كل شئ وهم
الاوائل ونتكلم مع هولاء في الموضع الذي نذكر فيه ابطال الاسباب والمسببات
واما العناد الثالث فهو ان يسير مجرى الطبع وهو ان يدعي ان محرك السماء من قوة فيها
طبيعية وصفة ذاتية لا غير نفسي وان برهانهم على نفي ذلك باطل من قبل انهم
بنوا برهانهم على ان محركة السماء لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب بحركتها
الطبيعية هو بعينها المهروب عنه لان كل جزء من السماء يتحرك الى المواضع التي
تحرك منها من قبل ان محركتها دورا والمحركة الطبيعية المكان الذي تهرب منه بالحركة
هو غير المطلوب لان الذي تحرك منه هو الوضع والذي تحرك اليه هو الطبيعي
الذي يسكن فيه وهو وضع باطل من قبل انهم وضعوا لاجواء السماء محركات كثيرة
لتحركين كثيرين وذلك بحسب اصولهم لانهم يقولون ان المحركة الدورية واحدة وان
الطبيعي المتحرك بها واحد فحركة الدور ليس يطلب بها المتحرك مكانا فليكن ان يكون
خلق فيه معنى يطلب به المتحرك المحركة نفسها ويكون ويكون ذلك المعنى طبيعة
لا نفسا والانفصال عنه هذا ان قولهم هذا انما هو لمن زعم ان تبديل الكواكب
مكانها هو من حركة طبيعية شبيهة بتبديل المتحركات بالطبع مكانها وفي صحة هذا

هو ان المحركة الدورية ليس يطلب المتحرك مكانا وانما يطلب بنفس المحركة الدورية
وان ما هذا شانه فالمحرك له نفس مفردة لا طبيعة لان المحركة ليس لها وجود الا في
العقل اذ كان ليس يوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وفيه جزء من المحركة غير متقرر
الوجود فالذي يتحرك الى المحركة بما هي محركة هو متشوق لها مفردة والذي يتشوق المحركة فهو
متصور لها مفردة وهذا احد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية ذوات
عقول وشوق وقد يظهر ذلك ايضا من مواضع شتى احدها ان المتحرك الواحد من
الاجسام الكرية بجهة تحرك المركبين المتضادتين معا اعني الغربية والشرقية
وذلك شئ لا يمكن عند الطبيعة فان المتحرك بالطبيعة انما يتحرك بحركة واحدة فقط
وقد تقدم القول في الاشياء التي حركت القوم الى ان يعتقدوا ان السماء
ذات عقل وابينا انه لما تبين عندهم ان المحرك لما هو معقول برئ من المادة
لزم ان لا يحرك الا من جهة ما هو معقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فالمتحرك
عنه عاقل ومتصور ضرورة وقد يظهر ذلك ايضا من ان حركتها شرط في وجود
ما ههنا من الموجودات او حفظها وليس يمكن ان يكون ذلك عن الاتفاق
وهذه الاشياء لا يتبين في هذا الموضع الا بايانا ذاتيا ومقتضا المسئلة
الخامسة عشرة ابطال ما ذكروه من الغرض المحركة للسماء وقد قالوا ان السماء
حيوان مطيع لله تعالى لحركته وتتقرب اليه لان كل حركة بالارادة فهي لغرض
اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من حيوان الا اذا كان الفعل اولى
به من الترك والا لكان استوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب الى
الله تعالى ليس معناه طلب الرضى والحذر من السخط فان الله تعالى تقدس
عن السخط والرضى وان اطلق احد هذه الالفاظ فعلى سبيل المجاز وكفى
بها غرا ارادة العقاب وارادة الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب بطلب
القرب منه في المكان ما نحن فيه فلا يبقى الا طلب القرب منه في الصفات
فان الوجود الاكمل هو وجوده وكل موجود فبالاضافة اليه وجوده ناقص و

في نسخة حركة السماء

درجات وتفاوت فالملك اقرب اليه صفة لامكانا وهو المراد بالملائكة المقربين
اى الجواهر العقلية التى لاتتغير ولاتتحيل ولاتفنى وتعلم الاشياء على ماهى عليه والانسان
كلما ازداد قربا من الفلك فى الصفات ازداد قربا من الله تعالى ومنتهى طبيعة الادميين
التشبه بالملائكة واذا ثبت ان هذا معنى التقرب الى الله عزوجل وانه يرجع الى طلب
القرب منه فى الصفات وذلك للادمى بان يعلم حقايق الاشياء وبان يبقى بقاء
مؤبدا على اكمل احواله الممكنة له فان البقاء على الكمال الاقصى هو الله تعالى والملائكة
المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم فى الوجود اذ ليس بينهم شئ بالقوة
حتى يخرج الى الفعل فاذا كمالهم فى الغاية القصوى بالاضافة الى ماسوى الله
والملائكة السماوية هى عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما هو بالقوة
وكمالاتها منقسمة الا ما هو بالفعل كالشكل الكرى والهيئة وذلك حاضر والى
ما هو بالقوة وهو الهيئة فى الوضع والاين وما من وضع معين الا وهو ممكن له
ولكنه ليس له سائر الاوضاع بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلذلك لم يكن لها
استيفاء اما الاوضاع على الدوام فصار استيفاؤها بالنوع فلا يزال يطلب
وضعا بعد وضع وانيا بعد اين ولا ينقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه الحركات
وانما قصد التشبه بالمبدأ الاول فى نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان وخلقه فى معنى
طاعة الملائكة السماوية لله تعالى وقد حصل لها التشبه من وجهين احدهما استيفاء
كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصد بالقصد الاول والثانى تركه عن حركته من
اختلاف الجهة فى التثليث والتربيع والمقابل واختلاف الطول والعرض بالنسبة الى الارض
فيفيض منها الخير على ما كوكب فيكمل الجوهر وتحصل من هذه الحوادث كلها فى الوجود
النفس السماوية وكل نفس عاقلة فمتشوقة الى استكمال بذاتها قلت كل ما حكاه
عن الفلاسفة فهو مذهبهم او لازم من مذهبهم او يمكن ان ينزل القول فيه على مذهبهم الا
ما حكاه من ان السماء تطلب بحركتها الاوضاع الاينية التى لانتناهى فان مالا
نهاية له غير مطلوب اذ كان غير موصول اليه ولم تعلم احد الا ابن سينا وشايعه

الرجاحد لهذا القول كاف فيما ياتى بعد والذى يعتقده السماء عند القوم انما
المحركة نفسها بما هى محركة وذلك ان كمال الشئ بما هو حى هى الحركة وانما لحق السكون
ههنا للحيوان الكاين الفاسد بالعرض اعنى من قبل ضرورة الهيولى وذلك ان
التعب والكلال انما يدخل على هذا الحيوان من قبل انه هيولانى واما الحيوان
الذى لا يلحقه التعب ولا يصيب فواجبا ان يكون حيوته كلها وكماله فى الحركة وهى
تخالفه هو افادته الحيوة لما هنا بالحركة وليست هذه الحركة عند القوم من اجل
ما هنا على القصد الاول اعنى بالقصد الاول ان يكون الجرم السماوى
انما خلق من اجل ما هنا فان الحركة هو فعله الخاص الذى من اجله وجد فلو كانت
هذه من اجل ما هنا على القصد الاول لكان الجرم السماوى انما خلق من
اجل ما هنا ومحال عندهم ان خلق الافضل من اجل الانقص لكن من
الافضل ولابد يلزم وجود الانقص كالرئيس مع المرؤس الذى كماله فى غير
الرياسة وانما الرياسة ظل كماله ولكن العناية بما هنا هى شبيهة بعناية الرئيس
بالمرؤسين الذين لا كمال لهم ولا وجود الا بالرئيس وكما ان الرئيس الذى
ليس كمال فى وجوده التام الافضل الى الرياسة فضلا وجوده الاعتراض
قال ابو حامد والاعتراض على هذا هو ان فى مقدمات هذا الكلام ما يكثر النزاع
فيه لكنا لا نطول به ونعود الى الغرض الذى عينوه اخرا ونطالبه من وجهين
احدهما ان طلب الاستكمال بالكون فى كل اين يمكن ان يكون له حماقة
لا طاعة وما هذا الا كانسان لم يمكنه الا شغل وقد كلف الموتة فى شهواته
وحاجاته فقام وهو يدور فى بلد او بيت وبزعم انه يتقرب الى الله تعالى
بانه مستكمل بان كمل نفسه الكون فى كل مكان امكنه وزعم ان الكون
فى الاماكن ممكنة له وليست اقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفته بالنوع
فان فيه استكمالا او تقربا فنصفه غفلة فيه ويحيل على الحماقة ويقال ان الانتقال
من خير الى خير ومن مكان الى مكان ليس كمالا يعتد به فتشوق اليه ولا نرى

غنيتموه

بين ما ذكره وبين هذا قلت قد يظن ان هذا الكلام لسخفه يصدر عن احد رجلين
اما رجل جاهل واما رجل شرير وابو حامد مبرا عن هاتين الصفتين ولكنه قد يصدر
من غير الجاهل قول جاهل ومن غير الشرير قول شرير على جهة التذور والتكيل
بهذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الغلطات فانه ان سلمنا لابن سينا
ان الفلك يقصد بحركته تبديل الاوضاع وكان تبديل اوضاعه من الموجودات
التي ههنا هو الذي يحفظ وجود العدد ان يوجدها وكان هذا الفعل من دايما فاي
عبادة اعظم من هذه العبادة فليزمه ان انسانا تكلف ان يحرس مدينة
من الدين من عدوها بالدوران حولها ليلا ونهارا اما كان يرى ان هذا الفعل
من اعظم الافعال قربة الى الله تعالى واما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة
للغرض الذي حكاه هو عن ابن سينا من انه لا يقصد في حركته الا الاستكمال
بانيات غير متناهية لقيل فيه انه رجل مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انك
لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا واما قوله فيه انه لما لم يمكنها استيفاء
الاحاد بالعدد او جميعها استوفتها بالنوع فانه كلام مختل غير مفهوم الا
ان يريد ان الحركة لما لم يمكن فيها ان يكون ما بقيه باجزائها كانت باقية
بكليتها وذلك ان من الكائنات ما هي غير باقية لا باجزائها ولا بكليتها
وهي الكائنة الفاسدة ومنها ما هي باقية بنوعها فاسدة كائنة باجزائها
ولكن مع هذا يقال فيها انها واحدة على الوجه الذي فصلت في غير
موضع من كتبهم انه يقال في الحركة انها واحدة واما قوله لانه لما لم يمكنها استيفاؤها
بالعدد استوفاها بالنوع فكلام باطل لان الحركة السماوية واحدة بالعدد
وانما يقال هذا في الحركات التي دون السماء الكائنة وذلك ان هذا لما لم
يمكن فيها ان يكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع وباقية من قبل بقاء
الحركة الواحدة بالعدد قال ابو حامد والثاني هو انا نقول ما ذكرتموه
من ان الغرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الاولى مشرقية وهلا كانت

وكانت الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها غرض فهلا اختلفت بالعكس
فكانت التي هي مشرقة مغربية والتي هي مغربية مشرقة فان كل ما ذكرتموه
في حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات
وغيرها يحصل بعكسه وكذا ما ذكرتموه من استيفاء الاوضاع والاين كيف
ومن الممكن لها الحركة الى الجهة الاخرى فاما لها لا تتحرك مرة من جانب ومرة
من جانب استيفاء لما يمكنها وان كانت في استيفاء كل ممكن كمال فقل
ان هذه خيالات لا اصل لها وان اسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها
بامثال هذه الخيالات وانما يطلع الله تعالى عليها انبياءه واولياءه على
سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة من عند اخرهم
عن بيان السبب في جهة الحركة واختلافها قلت هذه معانرة سفطا
وذلك ان النقلة من مسئلة الى مسئلة هو من فعل السفطانية فانه ليس يلزم عن عجزهم
ان عجز واعن اعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ان يعجزوا عن
اعطاء السبب في حركة السماء وان لا يكون لحركتها علة هذا كلام كله في غاية
الركاكة والضعف واما بقية المسئلة فاكثر فهم بها لانهم يظنون انهم
قد عجزوا الفلاسفة فيها والسبب في ذلك جهلهم بالجهاء الطرق المسلوكة في اعطاء
الاسباب والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في كل شيء من الموجودات فانه
يختلف باختلاف طبايع الموجودات وذلك ان الاشياء البسيطة التي لها سبب
فيما يصدر عنها الا نفس طبايعها وصورها واما الامور المركبة فتلقى لها اسبابا
فاعلة غير صورها وهي التي اوجبت تركيبها واقتران اجزائها بعضها الى بعض مثال
ذلك ان الارض ليس لها سبب في ان كانت تنتهي الى اسفل الاجسام الارضية
وليس للنار سبب في ان تتعلق الى فوق الا نفس طبيعتها وصورتها بهذه الطبيعة
قيل انما مضادة للارض وذلك الفوق والاسفل ليس لهما سبب به صارت
احدى الجهتين اعلى والاخرى اسفل بل ذلك بمقتضى طبايعها واذا وجب

اختلاف الجهات لا نفسها واختلاف الحركات لاختلاف الجهات فليس بهذا
سبب يعطى فى اختلاف الحركات الا اختلاف جهات المتحركات واختلاف
الجهات لاختلاف طبايعها اعنى ان بعضها اشرف من بعض مثال ذلك
ان الانسان اذا احس الحيوان ان يقدم فى الحركة احدى رجليه من جهته
بدنه ثم يتبع بها الاخرى فقال لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل ويؤخر الاخرى
دون ان يكون الامر بالعكس لم يكن بهذا لك سبب يوفى فى ذلك الا
ان يقال انه لابد فى حركة الحيوان من ان يكون رجل يقدم ورجل يعتمد عليها
وذلك يوجب ان يكون للحيوان جهتان يمين ويسار وان اليمين هى التى
تقدم ابدا لقوة تخص بها وان اليسار هو الذى يتبع ابدا فى الاكثر اليمين
لقوة تخص بها وانه لم يمكن ان يكون الامر بالعكس اعنى ان يكون جهة
اليمين هى التى جهة اليسار لان طباع الحيوان تعتض ذلك اما اقتضاء
اكثريا واما دايما وذلك الا فى اجرام السماوية اذ لو سئل سايل فقال لم تحرك
السماء من جهة دون جهة قيل لان لها يمينا ويسارا وتخاصه اذ قد ثبت
من امرها انها حيوان الا انها تخالفها ان جهة اليمين فى بعضها هى جهة اليسار
فى البعض وهى مع هذا الواحد تتحرك الى الجهتين المتضادتين كالرجل
الايسر الاعسر فكما انه لو سئل سايل فقال ان حركة الحيوان كانت تتم لو
كان يمينه يسارا ويساره يمينه فلم اختص اليمين بكونه يمينا واليسار بكونه
يسارا القيل له ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة السماة يمينا اقتضت
بجوهرها ان يكون يمينا والا يكون يسارا وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها ان
يكون يسارا والا يكون يمينا وان الاشرف للجهة الاشرف وذلك اذا
سال سائل لم اختصت جهة السماء اليمين فى الحركة العظمى بكونها يمينا وجهة
اليسار بكونها يسارا وقد كان يمكن ان يكون الامر بالعكس كما قال فى افلاك
الكواكب المتحيرة لم يمكن له جواب الا ان يقال الجهة الاشرف اختصت

تخاصه

باليوم الاشرف كما قال فى اختصاص النار بفوق والارض بأسفل واما كون
السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ماعدا الحركة اليومية فلضرورة تضاد
الحركات بهذا اعنى حركة الكون والفساد وليس فى طبيعة العقل الانسانى
ان يدرك اكثر من هذا بامثال هذه الاقاويل وفى هذا الموضع فلما اعترض ابو
حامد هذه المسئلة وقال انه ليس لهم عليها جواب حكى فى ذلك جوابا بعض
بعض الفلاسفة فقال وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة من اى
جهة كانت وكان انتظام الاراضيه يستدعى اختلاف حركات وتعين
جهات كان الداعى لها الى اصل الحركة التقرب الى الله تعالى والداعى الى
جهة الحركة اضافة الخير الى العالم السفلى قال وهذا ما ظن من وجهين احدهما
ان ذلك ان امكن ان تتخيل فلنقض بان مقتضى طبيعة السكون اولى
ان تحتمر بها جهة الحركة والتغير وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق فانه يقدس
عن التغير والحركة تغير ولكنه اختار الحركة لافاضة الخير فانه ان كان ينتفع به
غيره وليس يثقل عليه الحركة ولا يعوقه فما المانع من هذا الخيال والثانى ان
الحوادث يبتنى على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات
فلتكن الحركة الاولى مغربية وما عداها مشرقية وقد حصل بهذا الاختلاف وتحصل
به تقاطعات النسب فلم تتعين جهة واحدة وبهذه الاختلافات لا يستدعى
الاصل الاختلاف فما جهة تعينها فليس اولى من نقيضها فى هذا الغرض قلت ان
هذا الكلام رام ان يعطى السبب فى ذلك من قبل السبب الغايى لا من قبل
الفاعل وليس يشك احد من الفلاسفة ان هناك سببا غايبا على القصد
الثانى هو ضرورى فى وجود ما بهنا وان كان لم يوقف عليه بعد التفصيل لكنه
لا يشك انه ما من حركة ما ولا مسير ولا رجوع للكواكب الا ولها هناك فى
وجود ما بهنا حتى لو اختلف هناك شئ لاختل الموجود بهنا ويكثر كثير من هذه
الاسباب الخفية اما الا يوقف عليها اصلا واما ان يوقف عليها بعد زمان

طويل وحجم طويل مثل ما يكي ان الحكيم اثبته في كتابه في الثبوت العقلية الوجوبية
فاما الامور الكلية فالوقوف عليها لسهل واصحاب علوم التنجيم قد وقفوا
على كثير منها وقد ادركت في زماننا هذا اكثر مما وقفت عليها الامم السالفة من هذا
المعنى كالكلداين وغيرهم فلذلك لا ينبغي ان لا يعتقد ان لذلك حكمة في الموجودات
اذ قد ظهر بالاستقراء ان جميع ما يظهر في السماء هو لموضع حكمة غائية وسبب
من الاسباب الغائية فانه اذا كان الامر في الحيوان كذلك فهو احرى ان
يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر في الحيوان والانسان نحو من عشرة الاف
حكمة في زمان قراءة الفاتحة فلا يبعد ان يظهر في اعداد السنين الطويلة كثير من
التي في الاجرام السماوية وقد نجد الاوايل امورا في ذلك احوزا سيلم تاويلها
الحكماء الراسخون في العلم وهم الحكماء المحققون واما الاول وهو قوله ان القائل
ان يقول التشبيه بالله تعالى يقتضي ان يكون ساكنا لان الله تعالى يستحق
عنه الحركة لكنه اختيار لما فيها من افاضة الخير على الكائنات فانه كلام مختل
فان الله ليس بساكن ولا متحرك وان تحرك الجسم افضل له من ان يسكن
واذا تشبه الموجود بالله فانما يتشبه به بكونه في افضل حالاته وهي الحركة
واما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه

في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة
في هذا العالم وان المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات وان انتقاش
جزئيات العالم فيها ايضا هي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة
الموجودة في دماغ الانسان لانه جسم عريض صلب يكتب عليها الاشياء
كما يكتب الصبيان على اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كرتها اتساع المكتوب
عليه واذا لم يكن للمكتوب عليه نهاية لم يكن للمكتوب نهاية ولا يتصور
جسم لا نهاية له ولا يكون خطوط لا نهاية لها على جسم ولا يكون تواليف اشياء
لا نهاية لها بخطوط معدودة وقد رعموا ان الملائكة السموية هي نفوس السموات

اللوح المحفوظ هو نفوس السموات

وان الملائكة

وان الملائكة الكروبين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بانفسها
لا تتحيز ولا تتصرف في الاجسام وان هذه الصور المرئية تفيض على النفوس السماوية
منها وهي اشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وتلك مستفيدة والمفيد اشرف
من المستفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالنقاش
المفيد وشبه المستفيد باللوح هذا مذهبهم والنزاع في هذه المسئلة كالنزاع فيما قبلها
فان ما ذكروه من قبل ليس محالا اذ منتهاه كون السماء حيوانا هو كما نفرض وهو ممكن
واما بقية فرجع الى اثبات علم المخلوق ما لا نهايات التي لا نهاية لها وهو ايضا بما يعتقد
استحالته فنطالب بالدليل عليه لانه لم يقم عليه دليل ولم نجد احدا من العقلاء
لم ينقله احد من الفلاسفة في علم الا ابن سينا بين ان الاجرام السماوية تتخيل فضلا
على ان تخيل خيالات لا نهاية لها والاسكندر يصرح في مقالة السماء بخلاف
الكل ان هذه الاجرام ليست متخيلة لان الخيال انما كان في الحيوان لاجل السلامة
وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فالخيالات في حقها ما طل وتلك الحواس
ولو كان لها خيالات لكان لها حواس لان الحواس شرط في الخيالات فكل
متخيل حساس ضرورة وليس بعكس وعلى هذا لا يصح تاويل اللوح المحفوظ
على ما حكاه عنهم واما تاويل العقول المفارقة التي تحرك فلكا فلكا على
جهة الطاعة لها ملائكة معربين فتاويل جار على اصولهم ولكنا نسميه نفوس
الافلاك ملائكة سماوية اذا قصد تتابعه ما ادى اليه البرهان وما اتى به
الشرع قال ابو حامد واستدلوا فيه بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية
ارادية والارادة تتبع المراد والمراد الكلي لا يتوجه اليه الارادة كلية والارادة
الكلية لا تصدر عنها شيء فان كل موجود بالفعل معين جزئي والارادة الكلية
نسبتها الى احاد الجزئيات على وتيرة واحدة فلا تصدر عنها شيء جزئي بل لا بد
من ارادة جزئية للحركة المعينة فللفلك في كل حركة جزئية معينة من نقطة الى
نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة فله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية بقوته

جسمانيه او جزئيات لا تدرك الا بالقوى الجسمانيه فان كل ارادة فمن ضرورتها
تصور لذلك المراد اى علم به سواء كان جزئيا او كليا ومهما كان للفلك تصور
بجزئيات الحركات واحاطة بها احاط لامحة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض
من كون بعض اجزائه طالعة وبعضها غاربة وبعضها فى وسط السماء لقوم وكذلك
لقوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التى تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس
والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية وسائر الحوادث الارضية
تستند الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسائط
كثيرة وعلى الجملة فكل حادث فله سبب حادث الى ان ينقطع السلسل بالارتقاء
الى الحركة السماوية الابدية التى بعضها سبب لبعض فاذا الاسباب والمسببات
يرتقى تسلسلها الى الحركات الجزئية السماوية فالمتصور للحركات متصور للوازمها
ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ولهذا اتطلع على ما حدث فان كل ما يحدث
فحدوثه واجب عند علة فمهما تحققت العلة تحقق المعلول ولكنا انما لا نعلم ما يقع
فى المستقبل لانا لا نعلم جميع اسبابها ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات
فانها سبب علمنا ان النار ستلتقى بالقطن مثلا فى وقت معين فنعلم احتراق
القطن عند علمنا ان شخصا سيأكل فنعلم انه سيشبع واذا علمنا ان شخصا يخطى
الموضع المعلوم الذى فيه كنز يعثر بشئ خفيف اذا مشى عليه الماشى يعثر
رجله بالكنز ويعرفه فنعلم انه يستغنى بوجود الكنز وبكنز هذه الاسباب لا نعلمها
ورجا نعلم بعضها فيقع لنا حدث بوقوع المسبب فان عرفنا اعلمها واكثرها
حصل لناظر ظاهر كالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصلت المعرفة
بجميع المسببات الا ان السموات كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الارضية وليس
فى القوة البشرية الاطلاع عليها وتفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها
على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ولهذا زعموا ان
النائم يرى فى نومه ما يكون فى المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته

ومهما اطلع على الشئ ربما بقى ذلك بعينه فى حفظه وربما تارعت القوة المتخيلة
الى مما كانته فان مزعزعتها محاكاتها الاشياء بامثلة تناسبها بعض المناسبة او
الانتقال منها الى اضدادها فيبقى المدرك الحقيقى عن الحفظ ويبقى خيال الخيال
فى الحفظ فيحتاج الى تعيين ما يمثل الخيال فقد يمثل الخيال الرجل بشجرة والرجل بكف
والحارس ببعض اوانى الدار وحافظ خيال البر والصدقات بربت البزر
فان البزر سبب للسراج الذى هو سبب الضياء وعلم التعبير ينشعب عن هذا الاصل
وزعموا ان الاتصال بتلك النفوس بعد زوال الحس لم حجاب ولكننا فى
يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا فاشتغالنا بهذه
الامور الحسية صرفنا عنه واذا اسقط عنا فى النوم بعض اشتغال الحواس ظهر
به استعدادنا للاتصال وزعموا ان النبى المصطفى صلعم يطلع على الغيب بهذه
الطريق الا ان القوة النفسية النبوية قوتقوى قوة لا تستوفيها الحواس الظاهرة
فلا جرم يرى هو فى اليقظة ما يرى غيره فى المنام ثم القوة الخيالية تمثل له ايضا ما
راه وربما يبقى الشئ بعينه فيذكره وربما يبقى مثاله فيفيقر مثل هذا الوحى
الى التاويل بل كما يفيقر مثل ذلك المنام الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات
ثابتة فى اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب فى يقظة ولا منام لكن حصر
العلم بما هو كائن الى اليوم القيمة ومعناه هو الذى ذكرناه فهذا ما اردنا ان نورده
ليفهم مذهبهم ملتئما فقد قلنا ان هذا الراى ما نعلم احدا قال به الا ابن سينا
واما الدليل الذى حكاه عنه فهو واهى المقدمات وان كانت نتيجته حقا فانه
يقول ان كل مفعول جزئى فانه انما يصدر عن المنتفس من قبل تصور جزئى لذلك
المفعول وحركات جزئية بما يكون ذلك الجزئى ثم يضيف الى هذه المقدمة
الكبرى مقدمة صغرى وهى ان السماء تنفس يصدر عنها افعال جزئية فيلزم عنه
ان يكون يصدر عنها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والافعال الجزئية عن تصور
جزئى وهو الذى يسمى خيالا وهذا ليس يظهر فى الصانع فقط بل فى كثير من الحيوان

خيال الخيال

الذى يفعل افعالا محدودة كالنحل والعنكبوت والعناد لهذه المقدمات انه
ليس يصدر فعل جزئى عن ذوى العقول الا من جهة ما ذلك المعنى تمثيل خياليا
عاما فتصدر عنه امور جزئية لانهاية لها مثال ذلك ان الصانع انما تصدر عنه صورة
الزانة من جهة خيال كلى عام لا يخص زانة دون زانة وذلك الامر فيما يصدر من
الصنايع بالطبع عن الحيوانات وكان هذه الخيالات هى وسط بين ادراكات
الكلية والجزئية اعنى انها وسط بين حد الشئ وخياله الخاص به فالاجرام السماوية
ان كانت تتخيل فمثل هذا الخيال الذى هو من طبيعة الكلى لا الخيال الجزئى المستفاد
من الحواس ولا يمكن ان يكون افعالنا صادرة عن التصور الجزئى وذلك ما يرى القوم
ان الصورة الخيالية التى تصدر عنها افعال الحيوانات المحدودة هى كالمتوسط
بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية مثل الصور التى توجدها طائر لا يصدر
من الجوارح والتى بها تصنع النحل بيوتها واما الصانع الذى يحاكى الامثال جزئى
محسوس فهو الذى ليس عنده هذا المثال الكلى الذى هو ضرورى فى صدور ما يصدر
عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو الباعث للارادة الكلية التى لا يقصد شخصا دون
شخص واما الارادات الجزئية فهى التى تقصد شخصا دون شخص من النوع الواحد
وهذا لا يوجد فى الاجرام السماوية واما ان توجد ارادة عامة للشئ الكلى بما هو كلى
فهو مستحيل لان الكلى ليس له وجود خارج الذهن ولا هو كاينة فاسد فتقسيم اولا
الارادة الى كلية وجزئية غير صواب اللهم الا ان يقال ان الاجرام السماوية
يتوك بحضرة الاشياء بغير ان يقترن التخيل شئ من اشخاص الموجودات
بخلاف ما هو الامر عندنا وقوله ان الارادة الكلية ليس تحصل منها جزئى خطأ
اذ افهم من الارادة الكلية ما لا يخص شخصا دون شخص بل خيال عام كخيال
الملك فى اتخاذه الاجناد والمقاتلة واما ان فهم من الارادة تعلقها بالمعنى الاجناد
الكلى بعينه فليس متعلق به ارادة اصلا ولا توجد ارادة لهذه الصفة الا من
الجهة التى قلنا فالاجرام السماوية ان تبين من امرها انها تعقل ما ههنا من

جهة ما تتخيل فذلك من جهة الخيالات العامة التى تلزم الحدود لا من جهة الخيالات ٢٣٨
الجزئية التى تلزم الاحساسات والاظهر ان لا يكون ذلك على التصور الجزئى
وبخاصة اذا قيل ان ما يصدر عنها ههنا انما يصدر عن العقد الثانى لكن بتوسط
القوم انها تعقل انفسها وتعقل ما ههنا وهل تعقل ما ههنا على انه غير ذواتها
فينظر بفحص عنه فى المواضع الخاصة به وبالجملة ان كانت عالمة فانها تعلم
بقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم واما ما يقوله فى هذا الفصل فى سبب الرويا
والوحى فنحن انما نأخذ به ابن سينا واراء القدماء فى ذلك غير هذا الراى واما وجود
علم الاشخاص غير متناهية بالفعل من جهة ما هو علم شخصى فشئ ممنوع واعنى
بالعلم الشخصى الادراك الحسى خيالا ولم يكن معنى لادخال مسئلة الرويا والوحى
فى هذا الموضع الا ان يطرق بذلك الكثرة المعاندة وهو فعل سفطائى لا جدل
وهذا الذى قلته من امر تخيل الاجرام السماوية خيالات متوسطة بين الخيالات
الجزئية والكلية وهو قول تقنع والذى يلزم من اصول القوم ان الاجرام
السماوية لا تعمل اصلا لان هذه الخيالات كما قلنا انما هى لموضع السلامة
سواء كانت عامة او خاصة وبين ايضا من ضرورة تصورنا ما بالعقل وذلك
كان تصورنا كاينا فاسدا وتصور الاجرام السماوية اذا كان غير كاين ولا فاسد
فيجب الا يقترن بخيال والا يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك
الادراك لا كليا ولا جزئيا بل تحدثها تلك الاعمال ضرورة اعنى الكلى
والجزئى وانما تميز ههنا فى المواد من قبل تلك وهذه الجهة وهى الاعلام
بالغيوب والرويا وما اشبه ذلك وهذا بين على التمام فى موضعه قال
ابو حامد والجواب ان يقول بم تنكرون على من يقول ان النبى صلعم يعرف
الغيب بتعريف الله تعالى على سبيل الاقتدا وكذا من يرى فى المنام فانما
يعرف بتعريف الله او بتعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شئ مما عدوه
فلا دليل فيه ولا دليل لكم فى ورود الشرع بالوحى والقلم فان اهل الشرع

لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا تمسك في الشرعيات بمثل التمسك
بسائر المعقول وما ذكرتموه وان اعترف بامكانه مهما لم تشترط فيه النهاية في
هذه المعلومات فلا يوقف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه ان يتوقف
من الشرع لا من العقل واما ما ذكرتموه من الدليل العقلي او لا فيبتني على مقدمات
كثيرة لسنا نطول بابطالها ولكنا ننازع في ثلث مقدمات منها المقدمة الاولى
وقولكم ان حركة السماء ارادية وقد مر عنا منع هذه المسئلة وابطال دعواكم فيها الثانية
انه وان سلم ذلك مسامحة به لكم فقولكم انه يفتقر الى تصور جزئي لكل حركات الحيات
فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شيء واحد وانما يتجزأ بالوهم ولان الحركة
فانها واحدة بالاتصال فليكف تصورها الاستيفاء الاوين الممكنة لها كما ذكروه
يكفينا التصور الكلي والارادة الكلية والمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا
ليفهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في ان يحج بيت الله تعالى مثلا فقد
الارادة الكلية لا تصدر منها الحركة لان الحركة يقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار
مخصوص بل لا يزال يتردد للانسان في توجيهه الى البيت تصور بعد تصور لكل مكان
الذي تحظاه والجهة التي يسلكها وتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة عن المحل
الموصول اليه بالحركة فهذا ما اردوه بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو
مسلم لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعيين
مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية فلها
جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيز لا تجاوزه والحركة المرادة
وليس ثم الا وجه واحد وضرب واحد وجسم واحد فمتى سهر الحي الاسفل فانه يطلب
الارض في اقرب طريق واوجب الطرق الخط المستقيم فيتعين الخط المستقيم
يفتقر فيه الى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة بمركز مع تحدد القرب
والبعد والوصول الى حد والصدور عنه فلا تكف تكون في تلك الحركة الارادية الكلية
للحركة ولا يفتقر الى مزيد فهذه مقدمة تمكنوا بوضعها قلت اما قول ابي حامد

والجواب

والجواب ان يقال لم تذكرون الى قوله فلا كتاج الى شيء مما ذكرتموه هو جواب عن
جنس المسموع لا من جنس المعقول فلا معنى لاذكاره في هذا الكتاب والفلسفة تفحص
عن كل ما جاء في الشرع فان ادركته استوى الادراك وكان ذلك اتم في المعرفة
وان لم تدركه اعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان مدركه الشرع فقط
واعتراضه عليهم في تاويل اللوح والقلم هو شيء خارج عن هذه المسئلة فلا معنى
ايضا لاذكاره وهذا التاويل في علم الغيب لا بي سينا ليس بشيء واما المعاندة
التي اتى بها في هذا الباب لا بشيء فمعاندة صحيحة فانه ليس للسماء حركات
جزئية في مسافات جزئية حتى يقتضي ذلك ان يكون لها تخيل فان التخيل
الذي تتحرك حركات جزئية فيه لا محالة تخيل تلك التي تحرك عليها والحركات
الحيوانات اذا كانت تلك المسافات غير مدركة له بالبصر والمستدير كما قال انما
يتحرك من حيث هو مستدير حركة واحدة وان كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات
كثيرة متفننة جزئية فيما دونها من الموجودات فانه ليس المقصد عندهم تلك
الحيوانات الاحفظ الانواع فقط التي تلك الحيوانات حيوانات لها لا وجود جزئي
جزئي من تلك الحيوانات من جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان
يكون السماء والافلاك متخيلة فانظر انما هو في الحيوانات الحادثة عنها في بل هي مقصودة
لانفسها او لحفظ النوع فقط وليس يمكنه ان يتبين هذا في هذا الموضع لكنه يظهر ان
بهذا ولا بد عناية بالحيوانات من جهة وجود المنامات الصادقة وما شبه ذلك
من تقدمة المعرفة كما يحدث في المستقبل ويسر في المعتقبة عناية في النوع المقدم
الثالثة قال ابو حامد وهذا التحكم بعيد جدا قولهم انه اذا توهم تصور الحركات
الجزئية يتصور ايضا توابعها ولوازمها وهذا موس محض كقول القائل ان
الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من موازاة
ومجاوزة وهو نسبته الى الاجسام التي عرفها وكمتها ومن جوانبه وانه اذا
مشى في مشي ينبغي ان يعلم المواضع التي يقع عليها خطه والمواضع التي

الانضغاط

لايقع وما يحصل عن ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من
لاجواء الارض كمثل قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في اضطلاط في
الباطن من الاستحالة بسبب الحركة الى الحرارة وفي اي عضو افرطت الحرارة
حتى قاربت ان تفسد مزاجه وفي اي عضو اصلحت ما كانت البرودة قاربت
ان تفسده وفي اي موضع عرضت وكذلك ما فعلت في هذه الاعضاء من ترطيب
والتخفيف وما يلزم منها من السدد او العفونة وما يلزم عن ذلك من تغيرات
النبض
النفس وما جملة من تغيرات البدن الى الصحة او المرض وما يحيل من مزاجه الى
الى العروق او الى اطوبة اخرى ويلزم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غير بدنه
مما الحركة علة فيه او شرط منها ومعد وهو محسوس لا يتخيله عاقل ولا يعتريه
الاجاهل والمذاهب هذا التحكم على انا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومة
لنفس الفلك هي موجودة في الحال او ينضاف اليها ما سوف يكون في الاستقبال
فان قصرته على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب واطلاع الانبياء
عليهم السلم في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بوقته
ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه
حتى لو عرفنا جميع اسباب الاشياء لعرفنا الحوادث المستقبلة واسباب
جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكنه يقتضي المسبب اما
بواسطة او بوسايط كثيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن له اخر فكيف يعرف تفصيل
الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية وكيف يحيط في نفس مخلوق في حالة واحدة
من غير تعاقب علوم هو منه مفصلة الى نهاية لاعداد لها ولا غاية لاعداد لها وهذا لا يشهد له
عقل بل يحيل ذلك فليبحث من عقله فان قلبوا هذا علينا في علم الله تعالى
خاز
فليس تعلق علم الله بالاتفاق معلوما له على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات بل
مهما دار نفس الفلك بين نفس الانسان كان من قبل نفس الانسان فانه شاركه
في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فان لم تعلق به قطعا كان الغالب على الظن ان من قبله

فان لم يكن غالبا على الظن فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به
فان قيل حق النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك ايضا جميع الاشياء
ولكنها تشتغل بما بتتاج الشهوة والغضب والحسد والحقد والجوع والالم وما تجلبه
عوارض البدن وما تولده الحواس عليه حتى اذا اقبلت النفس الانسانية على تلقي
واحد مشتغلا عن غيره واما النفوس الفلكية فبرية عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل
ولا يستغرقها هم والم وحس فوقفت جميع الاشياء قلنا وبم عرفتم انها لا شاغل
لها وبلا كان عبادتها واشتياقها الى الاول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور
الجزئيات المفصلة اما الذي يحيل بقدر ما فيه آخر سوى الغضب والشهوة وهذه
الموانع المحسوسة وحتى ان عرف الحضار المانع والقدر الذي شاهدناه من ضعف
وفي العقلاء شواغل من علو الهمة وطلب الرياسة ما يحيل تصورها عند الاطفال
والاعقدة ونساء شاغلا وما فاقه اين توقف استحالة ما تقوم مقامها في النفوس
الفلكية بذا اما اذا ان مدركة في العلوم الملقبة عندهم بالالهيات قلت اما استعادة
ان يكون ههنا عقل يدرك من المادة بعقل الاشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر
لما فليس امتناعها من الامور المعروفة بانفسها ولا الفيض وجوب وجوده من
المعروف بنفسها لكن القوم اعني الفلاسفة يزعمون انه قد قام البرهان عندهم على
وجود عقل بهذه الصفة واما وجود ضيالات غير متناهية فيمتنع على كل حد
متخيل واما وجود ما لا نهاية له في العلم القديم وكيف يقع الاعلام بالجزئيات
المادية في المستقبل للانسان من قبل العلم القديم فامر يرى القوم ان
عندهم بيانه من قبل ان النفس يعقل من ذلك المعنى الكلي الذي هو العقل
لامر الجزئي الذي يحيض وقتها والاشخاص المعروفة عندها لان النفس هي بالقوة
جميع الموجودات وما بالقوة فهو مخ الى الفعل اما من قبل الامور المحسوسة واما
من قبل طبيعة العقل المتقدم على المحسوسات والوجود اعني العقل الذي من قبله
صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة لامر جبلة ان في ذات العلم خيالا

لا شئ خاص لا نهاية لهم وبالجملة فيزعمون انه قد احاط العلمان الكلي والجزئي في العلم
المفارق للمادة وانه اذا فاض ذلك العلم على ما بهنا انقسم الى كلي وجزئي
وليس ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا وهذا اوضحه ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضع
وانما التكلم في هذه الاشياء في هذا الموضع بمنزلة من اخذ مقدمات نهدسية ليس
لها شهرة تفضل فيها تصديقا ولا اقناعا فاذا ورد الرأي فضرب بعضها ببعض
اعني جعل بعضها معترضا على بعض فان ذلك من اضعف انواع الكلام واخسه
لانه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا اقناعي وذلك العلم بالفروق التي بين نفوس
الاجرام السماوية وبين نفس الانسان هي كلها مطالب غامضة وفي كل
شئ منها في غير موضعه الى الكلام فيها اما غريبا واما اقناعيا وفي بادئ الرأي الغلط
من مقدمات ممكنة مثل قولهم ان النفس الغضبية والشهوانية تعوق النفس
الانسانية عن ادراك ما شأن النفس ان تدركه فان هذه الاقاويل واشباهها
يظهر من امرها انها ممكنة وانما تحتاج الى ادلة وانها يتطرق اليها امكانات كثيرة
متقابلة فهذا اخر ما رأينا ان نذكر في تعريف الاقاويل التي وقعت في هذا الكتاب
في المسايل الالهية وهي مقطع ما في هذا الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله
في المسايل الطبيعية قال ابو نصر اما الملقب بالطبيعيات فهي علوم
كثيرة نذكر اقسامها الى قوله وانما نحن للقوم من جملة هذه العلوم في اربع مسايل
قلت اما ما عدده من اجناس العلم الطبيعي الثانية فصحيح على مذهب ارسطاطاليس
واما العلوم التي عدها على انها فروع له فليست كما عدها اما الطب فليس هو من
العلم الطبيعي وهو صناعة ياخذ مبادئه من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي
نظري والطب عملي واذا تكلمنا في شئ فتكلم للعلمين فرجعت مثل تكلمنا
في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعي ينظر في الصحة والمرض من حيث
هما من اجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث يحفظ
ويبطل الاعراض عن انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله واما

علم احكام النجوم فليس هو ايضا منها وانما هو علم تقدمة المعرفة بما يحدث في العالم وهو
من نوع الزجر والكهانة ومن هذا الجنس هو ايضا علم القراسة الا ان علم القراسة هو علم
بالامور المخفية الحاضرة لا المستقبلة وعلم التعبير هو ايضا من نحو علوم تقدمة المعرفة بما
يحدث وليس هذا الجنس من العلم لا نظريا ولا عمليا وان كان قد يظن به انه ينتفع
به في العمل واما علوم الطلسمات فهي باطل فانه ليس يمكن ان وضعنا ان للنصب
الفلكية تاثيرا في الامور المصنوعة ان يكون ذلك التاثير لها الا في المصنوع لا ان
تاثير ذلك المصنوع الا شئ آخر خارج عنه واما علوم الحيل فهي داخلة في باب التعجب
ولا مدخل لها في الصنايع النظرية واما الكيميا فصناعة متوكوكة في وجودها وان
وجدت فليس يمكن ان يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه لان الصناعة فضلا
لا ان تشبه بالطبيعة ولا تبلغها في الحقيقة واما ما تفعل شيئا يشبه في الجنس
الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا امكانه والذي يمكن
ان يوقف منه على ذلك هو طول التجربة وطول الزمان واما الاربع مسايل التي
ذكرها فنذكر واحدة واحدة منها قال ابو نصر المسئلة الاولى حكمهم بان هذا
الاقتران المشاهد في الوجود من الاسباب والمسببات اقتران ملازم بالضرورة
وليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب
دون السبب والذي حكمه قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قابلة بالعلوم التي
منطبعة في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والا
فهو قايم بنفسه في كل حال وزعموا ان ذلك عرف بالبرهان العقلي الذي لهم
ان هذه النفوس لستحيل عليها العدم بل هي اذا وجدت فهي ابدية سرمدية
بتصور فناها الرابعة قولهم ان هذه النفوس تحيل رد ما الى الاجساد وانما
لزم النزاع في الاولى من حيث انه يتبين عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة
مثل قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وشق القمر ومن حيل مجاري العادات
لازمة لزاما مهرزيا اما حال جميع ذلك واما لواما في القرآن من احياء الموتى وقالوا

اراد به ازالة موت الجهل بحياة العلم واولوا ملقف العصاء سحر السحرة على ابطال
الحجة الظاهرة على يدى موسى ع كشبهات الملحدين وامامشق القمر فربما انكروا وقوعه
وزعموا انه لم يتواتر ولم تثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات الا الخصوصية
في ثلثة امور احدها في القوة المتخيلة فانهم زعموا انها اذا استولت وقويت ولم تستوفها
الحواس والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة
في المستقبل وذلك في اليقظ للانبياء ولسائر الناس في النوم فهذه خاصة القوة
للقوة المتخيلة الثانية خاصية في القوة العقلية النظرية وهو رجاء المرقوة للحدس
وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم وهو انه اذا ذكر له الدليل تنبه للدليل
واذا ذكر له الدليل تنبه للدليل من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط تنبه
للنتيجة واذا خطر في ذهنه مدى النتيجة خطر بباله الحد الاوسط الجامع بين طرفي
النتيجة والناس في هذا متفاوتون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه بادنى تنبيه
ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الاتعب كثير واذا جاز ان ينتهي طرف النقصان
الى حد لا حد له اصلا حتى لا يتهيأ لعدم المعقولات مع التنبيه جاز ان ينتهي
طرف الفرط والزيادة الى ان يتنبه لكل المعقولات اولا كد وفي اسرع الاوقات
واقربها وكيفية ذلك بالكمية في جميع المطالب او بعضها وفي الكيفية حتى تتفاوت
في السرعة والغرابة فرب نفس مقدسة صافية يستعد بها في جميع المعقولات
وفي اسرع الاوقات فهذا الذي له هو من القوة النظرية فلا يحتاج في المعقولات
الى تعلم بل كانه يتعلم من نفسه وهو الذي وصف بانه يكاد زيتها يضيء ولو لم
تمسسه نار نور على نور فلت القوة النفسية العملية قد تنتهي الى حد تتاثر بها الطبيعيات
وتتسخر لها وذلك ان النفس مثلا اذا توهمت شيئا فهذه الاعضاء والقوى
التي فيها تتحرك الى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى اذا توهم شيئا طيبا الى ان تكلبت
اشراقه وانتهضت القوة الملعوبة الفياضة بالبعاب عن بعادنه واذا
تصور الوقاع انتهضت القوة فنشرت الآلة بل اذا مشى على جذع ممدود

دعا فضا

وعلم فضاء طرفاه على حايطين مشتدين وبعد للسقوط فانفعل الجسم توهمه وسقط ولو كان
ذلك على الارض لم يسقط وذلك لان الجسم والقوى الجسمانية خلقت
مسخرة للنفوس وكيفية ذلك باختلاف صفات النفوس وقوتها فلا يبعد
ان تبلغ قوة النفس الى حد تحركها القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست منطبعة
في بدنه الان المانع نزوع وشوق الى تدبيره فلو خلي ذلك من جبلته فاذا جاز ان
تطيعه اجسام بدنه لم يمتنع ان تطيعه غير بدنه فتقلع نفسه الاهوية او تنزل
مطرا وتجمع صاعقة او تزلزل ارضا كيف يقوم وذلك موقوف حصوله على
صدوث برودة او سخونة او حركة في الهوى فتحدث من نفسه تلك السخونة او
البرودة وتتولد منه هذه الامور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر ويكون ذلك معجزة
لنبي ولكنه انما يحصل ذلك في هواء مستعد للقبول فلا ينتهي الامر ان ينقلب الخشب
حيوانا او ينشق القمر الذي لا يقبل الاخراق فهذا مذهبهم في المعجزات وظاهر انكر
شيئا مما ذكروه وان ذلك مما يكون للانبياء وانما تنكر اقتدارهم عليه ومنعهم
قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وغيره فلزم الخوض في هذه المسئلة لاثبات المعجزات
والامر آخر وهو نصرة ما اطبق عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على كل شيء
فلنخص في المقصود قلت اما الكلام في المعجزات فليس فيه للفقهاء من الفلاسفة
قول لان هذه كانت عندهم من الاشياء التي لا يحسن ان يتعرض للفحص عنها وكيف
مسائل فانها مبادي الشرايع والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج الى عقوبته عندهم
مثل من يفحص عن سائر مبادي الشرايع العامة مثل ان الله موجود وان السعادة
موجود وان الفضايل موجودة وانه لا شك في وجودها وان الكيفية وجودها امر
الهي معجز عن ادراك العقول الانسانية والعلة في ذلك ان هذه هي مبادي الاعمال
التي تكون بها الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول الفضيلة
فوجب الاعتراض للفحص عن المبادي التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة
واذا كانت الصنايع العلمية لا تتم الا بايداع ومصادرات يسلمها المعلم اولا

فاحرى ان يكون ذلك في الامور العلمية واما ما حكاه في اسباب ذلك عن الفلاسفة
فهو قول لا اصل له اصلا قال به الا ابن سينا واذا صح الوجود والممكن ان يتغير جسم
عما ليس بجسم ولا قوة في جسم بغير استحالة فان ما اعطى من ذلك السبب ممكنا او
ليس كل ما كان ممكنا في طبيعة بمقدور الانسان ان يفعله فان الممكن في حق
الانسان معلوم واكثر الممكنات في انفسها ممتنعة عليه فيكون تصديق النبي
ان يأتي بخارق هو ممتنع على الانسان ممكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك ان يقطع
ان الامور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الانسان اذا تأملت المعجزات التي
صح وجودها وجدتها من هذا الجنس وابينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي
لم يمكن كونه خارقا من طريق السماع كانقلاب العصا حية وانما يثبت كونه معجزا
بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ويوجد الى يوم القيمة وبهذا فاقت
هذه المعجزات سائر المعجزات فليكشف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه
المسئلة وليوقف ان طريق الخوض في تصديق الانبياء طريق اخر تدبنا عليه
ابو حامد في غير ما موضع وهو الفصل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبيا
الذي هو الاعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة عن الاعمال
ما فيه سعادة جميع الخلق واما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة فلا اعلم احدا
قال به من القدماء الا ابن سينا والذي يقول القدماء في امر الوحي والرؤيا انما
هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واجب العقل الانساني
عندهم وهو الذي يسميه المحدثون منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكها
فلنعد الى ما قلناه في المسائل الاربع المسئلة الاولى قال ابو حامد الامر
بين ما نعتقده في العادة سببا وما نعتقده مسببا ليس ضروريا عند نابل كل
ذلك شيئان ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا ولا اثبت احدهما متقدما للاثبات
الاخر ولا نفيه يتقدم لنفي الاخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الاخر ولا
من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر مثال ذلك الري والشرب والشبع والاكل

والاحراق والقاء النار والنور وطلوع الشمس والضوء والموت وخراب الرقبة وزهوق
الروح واستعمال البطش باستعمال المماس وعدم جرا الاكل المشاهدات عن المقترنات
في الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها لما سبق من تقدير الله تعالى
لخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا من نفسه غير قابل للفوت بل تقدير
تقدير وفي المقدور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون خراب الرقبة
واداومة الحيوة مع خراب الرقبة وعدم جرا الجميع المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه
واد عوا استحالته وانكر في هذه الامور الخارجة عن الحصر طوى فلنعين مثالا
واحدا وهو الاحراق والقطن فتلاصق ملاقات النار فالجوز وموضع الملاقاة
بينهما دون الاحراق وتخور صورة انقلاب القطن رمادا محترقا دون
ملاقاة النار وعلم ينكرون جوازه والكلام في هذه المسئلة في تلك المقامات
الاول ان يدعى ان فاعل الاحراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار
فلا يمكنه الكف عما هو في طبيعه بعد ملاقاة المحل القابل له وهذا مما
ننكره بل نقول فاعل الاحراق خلق السواد في القطن والتفرق في اجزائه
وجعله جمرا فحما رمادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة واما
النار وسائر الجماد فلا فعل لها فالدليل على انها الفاعلة وليس لهم دليل
الا المشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على
الحصول عنده ولا تدل على الحصول بها فانه لا علة سواه اذ لا خلاف
في ايتلاف الروح بالقوى المدركة والمحركة في تلف الحيوانات ليس تتولد عن
الطبائع المحصورة في الحرارة والرطوبة واليبوسة ولا ان الاب فاعل الجنين
باتقاع النطفة فالرحم والاب فاعل حيوته وبصره وكمه وسائر المعاني التي
فيه ومعلوم انها موجودة عنده ولم يقل احد انها موجودة به بل وجودها من
جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور الحادثة
فهذا ما تقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع فلا كلام معهم فقد تبين ان الوجود

عند الشئ لايدل انه موجود بل بين بهذا احتمال وهو ان الاكمه لو كان في عينيه
غشاوة ولم يسع من الحس الفرق بين الليل والنهار لو انكشف الغشاوة عن
عينيه نهارا ووضع احفانه فرأى الالوان ظن ان الادراك الحاصل في عينيه لصور
الالوان فاعلم فتح البصر وانه مهما كان بصره سليما ومفتوحا والحجاب مرتفعا
والشخص القابل مستنيرا فيلزم لامحالة ان يبصره ولا يعقل الا بصر حتى اذا
الشمس واظلم الهواء علم ان نور الشمس هو السبب في انطباع الالوان في
بصره فمن اين يأخذ الخصم ان يكون في المبادئ للوجود علل واسباب يفيض منها
هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها الا انها ثابتة ليست تتقدم ولا تتأخر
تتحرك وتتعذب ولو انعدمت او غابت لادركنا النفرقة وفهمنا ان ثم شيئا
وراء ما شاهدناه وهذا ما لا مخرج عنه على قياس اصلهم ولهذا اتفق محققوهم
على ان هذه الامراض والحوادث التي تحصل عند وقوع ملاقاة بين الاجسام
وعلى الطبيعة عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك
او ملائكة حتى قالوا انطباع صور الالوان في العين تحصل من جهته وان
الصور وانما طلوع الشمس والطرقة السليمة والجسم الملون مقدمات ومهيئات
لقبول المحل لهذه الصور وطردوا هذا في كل حادث وهذا يبطل دعوى
من يدعي ان النار من الفاعلة للاحراق والطبيب هو الفاعل للشبع والدواء
هو الفاعل للصحة الى غير ذلك من الاسباب قلت اما انكار وجود الاسباب
الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك اما
جاهد بلسانه لما في جنانه واما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له فرضي
ومن نفس ذلك فليس يقدر ان يعرف ان كل فعل لابد له من فاعل واما
ان هذه الاسباب ملكفة بخلقها في الافعال الصادرة عنها وانما تهيئ افعالها
بسببه من خارج اما مفارق واما غير مفارق قائم ليس معروفا بنفسه وهو محتاج
الى بحث وفحص كثير وان القوا هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي تحس

ان بعضها

ان بعضها يفعل بعضا لموضع ما بينها من المفعولات التي لا تحس فاعلها فان ذلك
ليس بحق فان التي لا تحس اسبابها انما صارت مجهولة ومطلوبة حين انها لا تحس لها
اسباب فان كانت الاشياء التي لا تحس لها اسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فما
ليس بمجهول فاسبابه محسوسة ضرورة وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه
والمجهول فالذي به فرق هذا الباب مغالطة سفسطائية وايضا فانا نقول فرق الذاتية
الذي لا يفهم الموجود الا بفهمها فانه ليس من المعروف بنفسه ان للاشياء
ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من
قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فصل
يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد
كانت الاشياء كلها شيئا واحدا او لاشيا واحدا لان ذلك الواحد يقال عنه
بل له فصل واحد يخصه او انفعال يخصه اوليس كذلك فان كان له فصل يخصه فهنا
افعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وان لم يكن له فصل يخصه واحد فالواحد ليس
بواحد واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود ولو ارتفعت طبيعة الموجود
لزم العدم واما بل الافعال الصادرة عن موجود موجود ضرورة الفصل فيما شانه
ان يفعل فيه او هي اكثرته او فيما الامران جميعا فمطلوب يستحق الفحص عنه فان
الفصل والانفصال الواحد بين كل شيئين من الموجودات انما يقع باضافة ما من
الاضافات التي لا تتناهى فقد يكون اضافة قابلة لاضافة ولذلك لا يقطع
على ان النار اذا دنت من جسم فعلت ولا بد لانه لا يمتنع ان يكون بينهما
موجود يوجد له الى الجسم المحسوس اضافة تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار مثل
ما يقال في جر الطلق وغيره لكنه هذا ليس يوجب سلب النار صفة الاحراق ما دام
باقيا لها اسم النار وحدها واما ان الموجودات المحرقة لها اربعة اسباب فاعل وقابل
وصورة وغاية فذلك شيء معروف بنفسه ولكن كونها ضرورية في وجود المسببات
وكيفيته التي هي جزء من الشيء المسبب اعني التي سموها قوام مادة وقوام صورة وتحدا

والتي ليس فوقها صواة وفوقها صفة تغيرية والمتكلمون يعترفون بان بهنا شروطا
هي ضرورية في حق المشروط مثل ما يقولون ان الحيوة شرط في العلم وكذلك
يعترفون بان للاشياء حقايق وحدودا وانها ضرورية في وجود الموجود ولكنهم
يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغايب على مثال واحد وكذلك يفعلون
في اللواحق اللازمة لجوهر الشئ وهو الذي يسمونه الوليل مثل ما يقولون ان
الاتفاق في الموجود يدل على كون الفاعل عالما وكون الموجود مقصودا به
غاية ما تدل على ان الفاعل له علم به والعقل ليس هو شئ اكثر من ادراكه الموجودات بسببها وبه يفترق من سايل القوى المدركة فمن وضع رفع الاسباب
فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعا ان بهنا اسبابا ومسببات وان
المعرفة بتلك المسببات لا يكون على التمام الا بمعرفة اسبابها فرفع هذه الاشياء
هو مبطل للعلم ورفع له فانه يلزم الا يكون بهنا شئ معلوم اصلا على حقيقتها
بل ان كان فمظنون ولا يكون بهنا برهان ولا احد اصلا وترتفع اصناف
الحمولات الثوانية التي تالف البراهين ومن وضع انه ولا علم واحد ضرورة
يلزمه الا يكون قوله هذا ضروريا واما من يسلم ان بهنا اشياء بهذه الصفة واشياء
ليست ضرورية ويحكم النفس عليها حكما خطيا وتوهم انها ضرورية وليست ضرورية
فلا تنكر الفلاسفة ذلك فان سواشل هذا عادة جارة والافعال درس ما يرون
باسم العادة بل يرون انها عادة الفاعل او عادة الموجودات او عادتنا
عند الحكم على هذه الموجودات ومحال ان تكون لله عادة فان العادة ملكة
يكتسبها الفاعل بوجب تكرار الفعل منه على الاكثر ولله عز وجل يقول
ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا وان اراد وا انها عادة
للموجودات فالعادة لا تكون الا لذي نفس وان كانت في غير ذي نفس فهي في
الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن اعني ان يكون للموجودات طبيعة يقتضي الشئ
اما ضروريا واما اكثريا واما ان يكون عادة نافذ الحكم على الموجودات فان

هذه العادة ليست شيئا اكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبيعته وبه صار العقل عقلا
وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة فهو لفظ مموه اذا حقق لم يكن كذلك الا انه
فعل وهمي مثل ان يقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا وكذا يريدون انه يفعله
في الاكثر وان كان بهذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن بهنا لك
حكم اصلا من قبل ان يجب للفاعل انه عليم فكما اننا لا ينبغي ان ننكر ان هذه
الموجودات قد تفعل بعضها بعضا ومن بعض وانها ليست بكيفية بانفسها في
هذا الفعل بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها بل في وجود فضلا عن فعلها
واما ما جوز هذا الفاعل او الفاعلات فعفى اصلاف الحكماء من وضعه ولم يكلفوا
من وضعه وذلك انهم كلهم اتفقوا على ان الفاعل الاول برئ عن المادة وان بهذا
الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود افعالها وان بهذا الفاعل
تتناول فعله هذه الموجودات بوساطة مفعول له هو غير هذه الموجودات فبعضهم
جعل الفلك فقط وبعضهم جعل مع الفلك موجودا آخر بريا من الهيولى وهو الذي
يسمونه رب الصور والفحص عن هذه الاراء ليس هذا موضعه واشرف ما تفحص عنه
الفلسفة بهذا المعنى فان كنت ممن يشتاق الى هذه الاطلاق فذلك لا لامر
مر به فانما وقع اختلافهم في وجود الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية لانهم
لم يقدروا ان ينسبوا هذه الى الحار والبارد والرطب واليابس التي هي اسباب
ما حدث بهنا من الطبايع عندهم وتفسد والبرهنة هم الذين ينسبون كل ما يظهر
بهنا حادثا من الاسباب الى الحار والبارد والرطب واليابس ويقولون
انه ان عدم ما تتركب هذه الاسطقسات امتزاجا ما حدث هذه الاشياء على
انها تابعة لتلك الامزجة مثل ما حدث الالوان وسايل الاعراض وقد عدت
الفلاسفة با/ دعلى هولاء من يسلم ان هذه الحوادث تفيض عن

١٢ اختلاف الاشعرية في

مبادي الحوادث ولكن الاستعداد لقبول هذه الصور تحصل بهذه الاسباب
المشاهدة الحاضرة الان تلك المبادي تصدر الاشياء عنها بالزوم والطبع

لا على سبيل الروية والاختيار لصدور النور من الشمس وانما افترقت المحال
لاختلاف استعداداها فان الجسم الثقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضئ
به موضع اخر والمدر لا يقبل ذلك والهوا لا يمنع نفوذ نوره والجليد يمنع وبعض
الاشياء يلين بالشمس وبعض الاشياء تصلب وبعضها يبيض كثوب القصار
وبعضها يسود كوجهه والمبدا واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات
في المحل وكذا مبادي الوجود فياضه جاهو صادر منها لا منع عندها ولا بخل وانما
التقصير في القوابل واذا كان تنك فنها وضنا النار بصفتها ووضنا قطنتين
تماثلتين لاقتا النار على وتيره واحدة فكيف يتصور ان يحترق احدهما دون الاخر
وليس تم اختيار وعنه هذا المعنى انكروا وقوع ابراهيم عليه السلم في النار مع عدم
الاحراق وبقاء النار نارا وزعموا ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة عن
النار وذلك يخرجها عن كونها نارا او تقلب ذات ابراهيم عم وردة حجرا او شيئا
لا تؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن قلت ان مرادهم من الفلاسفة
ان هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض وانما الفاعل لها
مبدا من خارج فهو لا يقدر ان يقول ان النور يظهر من فعل بعضها في بعض
هو امر كاذب بالكل ولكنه يقول انها تفعل بعضها في بعض استعدادا
لقبولها الصور من المبدا الذي من خارج ولكنه ليس اعلم احد اقال ببدا من
الفلاسفة على الاطلاق وانما قالوا ذلك في الصورة الجوهرية واما الاعراض
فلا فانهم كلهم متفقون على ان الحرارة تفعل حرارة مثلها وتلك سايرة الكيفيات
الاربع لكنه من حيث يحفظ بها حرارة النار الاسطقسية والحرارة التي تصدر من
الاجرام السماوية واما ما نسبه الى الفلاسفة من ان المبادي المفارقة تفعل
بالطبع لا باختيار فلم يقل به احد يعتد به بل كل ذي علم فاعل عندهم باختيار
لكنه لموضع الفضيلة التي بها لك لا يصدر عندهم من الصدرين الا افضلهما واحراهما
ليس لشئ بكل ذواتها او كان ليس في ذاتها نقص واما ما نسبه من الاعتراض على

معجزة عم فشئ لم يقله الا الزنادقة من اهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة
ليس يجوز عندهم التكلم والاجدل في مبادي الشرايع وفاعل ذلك عندهم محتاج الى
الادب الشديد وذلك انه لما كانت كل صناعة لها مبادي فواجب على الناظر
في تلك الصناعة ان يسلم مباديها والا عرض لما ينبغي ولا بابطال كانت
الصناعة العلية الشرعية احرى بذلك لان المشي على الفضايل الشرعية هو صرور
عندهم ليس في وجود الانسان بما هو انسان بل وبما هو انسان عالم ولذلك
يجب على كل انسان ان يسلم مبادي الشريعة وان تقلد فيها ولا بد الواضع
لها فان حجرها والمناظرة فيها مبطل لوجود الانسان ولذلك وجب قتل الزنادقة
فالذي يجب ان يقال فيها ان مباديها امور الهية يفوق العقول الانسانية
فلا بد ان يعترف بها مع جهل اسبابها ولذلك لا نجد احدا من القدماء تكلم في
المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم لانها مبادي تثبيت الشرايع والشرايع
مبادي الفضايل ولا فيما يقال منها بعد الموت فاذا شا الانسان على
الفضايل الشرعية كان فاضلا ما طلاق فان تادى به الزمان والسعادة
الا ان يكون من العلماء الراكخين في العلم فوض له تاويل في بعد من مبادي
فوضه الايضح بذلك التاويل وان يقول فيه كما قال تعالى والراكخون في العلم
يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب قال ابو حامد والجواب
ان سلكان الاول ان نقول لانم ان المبادي ليس تفعل باختيار وان الله تعالى
لا يفعل بالارادة وقد مر عنا من ابطال دعواهم في ذلك في مسئلة حدوث
العالم فاذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحراق بارادة عند ملاقاة القطنة
النار امكن العقل ان لا تخلق مع وجود الملاقاة قلت الذي وضع ههنا
انه قد ثبت انها ما للخصم هو الذي يرتفع به الخصم ويقول لا دليل عليه وههنا
الفاعل الاول يفعل الاحراق دون واسطة خلقها لتكون في النار فان
دعوى مثل هذا يرفع الحس في وجود الاسباب والمسببات فلا يثبت لاحد من

الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار مثلا ان النار هي الفاعلة لكنه لا بل منه قبل منه امر خارج هو شرط في وجود النار فضلا على احراقها وانما يتكلمون في هذا المقام اما هو بل مفارق او هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار قال ابو حامد محيلا من الفلاسفة فان قيل هذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا انكرتم لزوم المسببات عن اسبابها واضيفت الارادة تخصيصا تام للارادة منهج مخصوص معين بل هو عينه ونوعه فليجوز كل واحد منا ان يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وحبال راسخة واعداء مستعدة بالاسلحة وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له وهو وضع كلبا في بيته فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امرد عاقلا متعرفا او انقلب حيوانا ولو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا او ترك الماء فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا واذا سئل عن شئ من هذا امتنع ان يقول لا ادري ما في البيت الان وانما اعلم الذي اعلمه اني تركت في البيت كتابا ولعله الان فرس قد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه وانا تركت في البيت خبزه ولعلها انقلبت سبحة تفاح فان الله قادر على كل شئ وليس من ضرورة الفرس ان يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة ان يخلق من البزر بل ليس من ضرورة ان تخلق من شئ فلعله خلق اشياء ثم لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان لم يره الا الان وقيل له ان هذا مولود فليرد ولم يقل لعله يجوز ان يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو ذلك الانسان فان الله قادر على كل شئ ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه وهذا فسح لباب الخيال في تصويره وهذا القدر كاف في حكاية هذا الكلام من الفلاسفة اما الجواب فقال والجواب ان نقول ان سلمنا ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه فحينئذ بطلت هذه المحالات كلها ولكن لا نشك في هذه الصور التي اوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بان

هذه الممكنات انه لم يفعلها ولم يدع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة تجوز ان تقع وتجوز الا تقع واستمرار العادة بمرة بعد اخرى رسخ في اذهاننا وثبتها على وفق العادة الماضية رسخا لا ينفك عنه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء عليهم السلام بالطرق التي ذكروها ان فلانا يقدم من سفره غدا وقدومه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى العاصي فيعلم انه ليس يعلم الغيب فراى هذه الامور ولا يدرك المعقولات من غير تعلم ومع ذلك فلا ننكر ان نفوس بعض الناس قد تدرك بعض ما تدركه الانبياء على ما اعترفوا بامكانه ولكنه يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع فان وقع فالله تعالى العادة باتباعها في زمان خرق العادات فيها استبانت هذه العلوم من القلوب ولم يخلقها فلا مانع اذا من ان يكون الشئ ممكنا في نفسه وقد ورات الله تعالى العادة ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه لا يفعله في ذلك الوقت وليس في هذا الكلام الا تشنيع محض قلت اما اذا سلم المتكلمون ان الامور المتقابلة في الوجود ممكنة على السواء وانما تخصص احد المتقابلين بارادة فاعل يعين لارادته ضابطة يجري عليه لا دايما ولا في الاكثر فكلما لزم المتكلمين من الشناعات لزمهم وذلك ان العلم اليقيني هو معرفة الشئ على ما هو عليه فاذا لم يكن في الموجودات الا امكان المتقابلين في حق القابل فليس بهذا علم ثابت لشئ اصلا ولا طرفة عين اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة مستولا على الموجودات مثل الملك الجابر وله المثل الاعلى الذي لا يتناقض عليه شئ في مملكته ولا يعرف منه قانون يرجع اليه ولا عادة فان افعال هذا الملك يلزم ان يكون مجهولة بالطبع واذا وجد منه فعل كان استمرارا فان وجوده في كل ان مجهولا بالطبع وانفصال الجماد من هذه المحالات بان الله تعالى خلق لنا علما بان هذه الممكنات لا تقع الا في اوقات مخصوصة كانك قلت وقت المعجزة ليس بانفصال صحيح وذلك ان العلم المخصوص المخلوق فينا انما هو ابدا

شيئ تابع لطبيعة الموجود فان الصادق هو ان يعتقد في الشئ انه على الحال التي
هو عليها في الوجود فان كان لنا في هذه الممكنات علم ففي الموجودات الممكنة حال
هي التي يتعلق بها علمنا وذلك اما من قبل انفسها او من قبل الفاعل او من
قبل الامرين وهي التي يعبرون عنها بالعادة واذا استمال وجود هذه الحال المسماة
عادة في الفاعل الاول فلم يبق ان يكون الا في الموجودات وهذه هي التي يعبر
عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله بالموجودات وان كان علة لها فهي
ايضا لازمة لعلمه ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه فالعلم بقدوم زيد مثلا
ان وقع للشئ من قبل اعلام الله له فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئا اكثر من
كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الازلي فان العلم بما هو علم لا يتعلق بالبتة لطبيعة
محصلة وعلم المانع هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود الذي هو لها يتعلق
فجهلنا نحن بالممكنات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود او
عدمه فانه لو كانت المقابلات في الموجودات على السواء من قبل انفسها ومن
قبل الاسباب الفاعلة لها لكان يلزم اما الا يوجد ولا يعدم او يوجد ويعدم معا
واذا كان ذلك كذلك فلا بد ان يترجح احد المقابلين في الوجود والعلم بوجود تلك
الطبيعة هي توجب احد المقابلين على التحصيل والعلم المتعلق بها هو اما علم متقدم
عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم القديم او العلم التابع لها وهو العلم
الغير قديم والوقوف على الغيب ليس هو شيئا اكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة
وحصول العلم لنا فما ليس عندنا دليل يقدم عليها هو الذي يسمى للناس رؤيا
وللانبياء وحيا والارادة الازلية والعلم الازلي هي الموجبة في الموجودات
لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب
الا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد تكون صرورتها على الاكثر والمنامات
والوحي كما قلنا انما هو اعلام بهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصنايع التي
تدعى تقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل انما عندنا آثار نزاوله من آثار هذه الطبيعة

او الخلفة او كيف شئت ان تسميها اعني المصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم
قال ابو حامد المسلك الثاني وهي الخلاص من هذه التشيعات وهو ان نسلم ان
النار انما خلقت خلقة اذا لاقاه قطنتان حاصتا مثلتان احرقتهما ولم تفرق
بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ولكن اصح هذا تجوز ان يلقى نبي في النار فلا يحترق
اما بتغير صفة النار او بتغير صفة النبي ص فيحدث من الله او من الملائكة صفة
في النار يقصر سخونتها على جسمها بحيث لا سعاه فيبقى سخونتها ويكون على صورة
النار وحقيقتها ولكنه لا يتعدى سخونتها واثرها او كيف في بدن الانسان
صفة ولا تخرجه عن كونه لحما وعظما فتدفع اثر النار فانا نرى من يطلي نفسه
بالطلق ثم يقعد في تنور موقد ولا تباشره والذي لم يشاهد ذلك ينكره فانكار
المضم لاشتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار او البدن تمنع
الاحتراق كانكار من لم يشاهد الطلق واثره وفي مقدورات الله تعالى غرائب
وعجايب ونحن لم نشاهد جميعها فلم يبق الا ان تنكر امكانها وتحكم باستحالتها وهو
احياء الموتى وقلب العصا ثعبانا ما يمكنه بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل
شئ بالذات فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل
عند اكل الحيوان له دما ثم الدم يستحيل منيا ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا
وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول فلم يحيل المضم ان يكون في مقدور
الله تعالى ان يربر المادة في هذه الاطوار في وقت او ثب مما عهد فيه واذا
جاز في وقت او ثب مما هو معهود فيه فلا ضبط للاول فتستحيل هذه القوى
في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبي فان قيل وهذا يصدر من نفس النبي او
من مبدا آخر من المبادي عند اقتراح النبي قلنا وما تقولونه من جواز نزول
الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة الانفس التي بطبيعتها يحصل منها
او من مبدا آخر فقولنا في هذا كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك
الى الله تعالى اما بغير واسطة او على واسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصوله

انصراف همة النبي عليه السلام اليه ويتعين نظام الطيرة ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون
ذلك مرجحا لجهة الوجود ويكون الشئ في نفسه ممكنا والمبدئية سمحا جوادا ولكنه
لا يفيض منه الا اذا ارجح الحاجة الى وجوده وصار الطير متعينا فيه ولا يصير الطير
متعينا فيه الا اذا احتاج نبي الى اثبات نبوته اليه لافاضة الطير فذا كله لا يأتي
ممكنا بلسان كلامهم ولا لزم لهم مهما فحوا باب الاختصاص للنبي بخاصة
تخالف عادة الناس فان بتقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في الفعل
امكانا فلم يكن موجبا للتكذيب لما وأثر نقله وورود الشرع بتصديقه وعلى الجملة
لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا النطفة وانما يفيض القوى الحيوانية عليها
من الملائكة التي هي مبادي الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الانسان
الا انسان ومن نطفة الوحش الا وحش من حيث ان حصول من الوحش اوجب
ترجيحا لمناسبة صورة الوحش على ساير الصور فلم يقبل الا الصور المرجحة بهذا الطريق
ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بزر الكمثرى تفاح ثم رأينا احتاسا
من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد
كالفار والحية والعقرب وكان تولدها من التراب وكيفية استعدادها لقبول
الصور لامور غايبة عنا وعلمكم ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها اذ ليس يتفيض
الصورة عندهم من الملائكة بالتشهي ولا خواص قابل لا يفيض على كل محل الا ما يتعين
قبوله لكون مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة ومبادئها عندهم امتزاجات
الكواكب واختلاف نسب الاجرام السماوية العلوية في حركاتها فقد انفتح من هذا
ان مبادي الاستعدادات فيها غرايب وعجايب حتى توصل الى ابواب الطلسمات
من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى حمح القوى السماوية بالجواهر المعدنية
واتخذوا اشكالا من هذه الارضية وطلبوا المطالب الخاصة بالخواص الواحدة وابدعوا اشياء
غريبة في العالم فربما فعوا الحية والعقرب عن بلد والبق عن بلد الى غير ذلك من امور تعرف
من علم الطلسمات فاذا فرجت عن الضبط مبادي الاستعدادات ولم نقف على كنهها ولم يكن

لتأسيس الاصل ٤

لنا سبيل الى حصرها فمن اين نعلم حصول استعداد في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار
في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صور ما كان يستعد لها من قبل وينتقض بذلك
منجرة ما انكار هذا الا ضيق الموصلة والانس بالموجودات الغايبة والذهول
عن اسرار الله تعالى في الخلقة والفطرة ومن استقرأ عجايب العلوم لم يستبعد من قدرة
الله تعالى ما يكي من معجزات الانبياء في حال من الاحوال فان قيل فنحن نساعدكم
على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال فليس بمقدور
ومن الاشياء ما يعرف استحالتها ومنها ما يعرف امكانها ومنها ما يقف العقل
فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان فالان ما صار المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين
النفي والاثبات في شئ واحد فقولوا ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك
هذا فلا يستدعي وجود احدهما وجود الاخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة
من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حيوة ويقدر على ان يحرك يد الميت ويقعده
ويكتب بيده مجلدات ويقاطع صناعات وهو مفتوح العين محرف بصره
ولكنه لا يرى ولا حيوة فيه ولا قدرة له عليه وانما يذهب الافعال المنظومة كلقها
الله تعالى مع تحريك يده والمحركة من جهة الله تعالى ويجوز هذا يبطل الفرق بين
المحركة الاختيارية وبين الميت فلا يدل الفضل المحكم على العلم ولا على قدرة العامل
وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا وينقلب العلم قدرة
والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهبا ويلزم
عنه ايضا من المحالات ما لا حصر له والجواب ان المحال غير مقدور عليه تعالى
والمحال اثبات شئ مع نفيه او اثبات الاخص مع نفي الاعم او اثبات الاثنين
مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور ولما جمع
بين السواد والبياض فمحال لانا نفهم منه اثبات صورة السواد في المحل نفي
هيئة البياض ووجود السواد فاذا صار نفي البياض مفهوما من اثبات السواد
كان اثبات السواد مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون شخص في مكانين لانا نفهم من

كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه
في البيت المفهوم لغيره عن غير البيت وكذلك يفهم من الارادة طلب معلوم
فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة فكان فيه نفي ما فرضناه والجماد يستحيل ان
يخلق فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته
جمادا مع المعنى الذي فرضناه محال وان لم يدرك فتسميته عالما لا يدرك به محله
شيئا محال فهذا وجه الاستحالة واما طلب الاجناس فقد قال بعض المتكلمين
انه مقدور لله تعالى فنقول تصيير الشيء شيئا آخر غير معقول لان السواد اذا انقلب
قدره مثلا فالسواد اما باق ام لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم وذلك وجود
غيره وان كانا موجودين فلم ينقلب ولكنه اتصف اليه غيره وان بقي السواد
والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم
مثلا اردنا به ان تلك المادة بعينها خلقت صورة وقلبت صورة اخرى
فرجع الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة حدثت ولم مادة قديمة تتعاقب
عليها الصور وكذلك اذا قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين اردنا ان المادة
القابلة متغيرة واذا قلنا انقلب العصا ثعبانا والتراب حيوانا وليس بين
العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين سائر الاجناس
مادة مشتركة فكان هذا محالا من هذا الوجه واما تكييف القدير الميت وتصييره
على صورة حي بعقد ويكتب حتى لو حرك حركه يريد الكتابة المنظومة فليس
مستحيلا في نفسه بما اصطلح الحوادث الى ارادة مختار وانما هو مستنكر للاطراد
العادة كخلافه وقولكم يبطل به دلالة احكام العقل على علم الفاعل فليس
كذلك لان الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحكم وهو فاعل لهذا ولما
قولكم انه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة فنقول انما ادركنا ذلك
من انفسنا لانا شاهدنا من انفسنا التفرقة بين الحالتين فجزمنا بان ذلك
الفرق بالقدرة فعرفنا ان الواقع من القسمين الممكنين احدهما في حالة والاخرى

في حالة وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة وايجاد الرعشة دون القدرة في حالة
اخرى واما اذا نظرنا الى عرضنا وراينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرة
فذه علوم خلقها الله تعالى بمجاري العادات يوقف لها وجود احد قسمي الامكان
ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق قلت لما راى ان القول بان
ليس للاشياء صفات خاصة ولا صور عنها تلزم الافعال الخاصة لموجود
موجود وهو قول في غاية الشناعة وخلاف ما يعقله الانسان سلمه فهذا
القول ونقل الانكار الى موضعين احدهما انه قد يمكن ان توجد هذه الصفات
للموجود ولا يوجد لها ما تثير فيه عادته ان تؤثر فيه مثل النار مثلا فانه
يمكن ان توجد الحرارة لها ولا احرق ما تحرقه منها وان كان شانه ان يحرق
اذا دنت منه النار والموضع الثاني انه ليس للصور الخاصة لموجود موجود
خاصة فاما القول الاول فانه لا يبعد ان يسلمه الفلاسفة لوذلك ان
افعال الفاعلين ليس صدور الافعال عنها ضروريا لمكان الامور التي عرفت
خارج فلا يمتنع ان يقترن النار بالقطن مثلا في وقت ما فلا يحرقه ان وجد
بها لك شيء ما اذا قارن القطن صار غير قابل به للاحراق كما يقال في
الطلق مع الحيوان فاما ان المواد بشرط من شروط الموجودات ذوات المواد
فشيء لا يقدر المتكلمون ان ينفوه وذلك انه كما يقول الوجاهد لا فرق بين
نفينا الشيء واثباته معا ونفينا بعضه واثباته معا ومتى كان قوام الاشياء
من صفتين عامة وخاصة وهي التي تدل عليها الفلاسفة باسم الطرف المركب
عندهم من جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع الموجود بارتفاع احد هذين
الصفتين مثال ذلك ان الانسان لما كان قوامه بصفتين احدهما عامة
وهي الحيوانية مثلا والثانية خاصة وهي النطق فانه كما انا رفعنا منه انه ناطق
لم يبق انسانا كذلك اذا رفعنا عنه انه حيوان وذلك ان الحيوانية شرط في النطق
ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشروط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة

في هذا الباب الا في امور مخصوصة يرى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط
كالصفات الماضية ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي عند
الفلاسفة من شرط الحيوة في الحي الكائن الفاسد لكونها اعم من الحيوة كالحال
الحيوة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما تسمعهم يقولون ليس
من شرط الحيوة عندنا الهيئة والبلة وكذلك الشكل عندهم شرط من شروط
الحيوة الماضية بالموجود ذي الشكل وذلك انه لو لم يكن شرطا لامكن احد
الامرين اما ان توجد الماضية بالحيوان ولا يوجد فعلها اصلا واما الا توجد
مثال ذلك ان اليدين عندهم آلة الفعل التي بها يصدر عن الانسان الافعال
العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع فان امكن وجود الفعل في الجماد
امكن ان يوجد فعله الصادر عنه مثل ما لو امكن ان توجد حرارة من غير ان
تسخن ما شاء انه ان يسخن منها وكل موجود عندهم له كمية محدودة وان كان
لعارض في موجود موجود عندهم وله كيفية محدودة ايضا وان كان لعارض
عندهم انية كون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقائها محدود وان كان
لعارض ايضا لكنه محدود ولا خلاف بينهم ان الموجودات التي تشترك في
مادة واحدة ان المادة التي لهذه الصفة مرة تقبل احدى الصورتين ومرة
تقبل مقابلها كالحال عندهم في صور الاجسام البسيطة الاربعة التي هي النار
والهواء والماء والارض وانما الخلاف فيما ليس له مادة مشتركة وجوادها
مختلفة بل يمكن ان يقبل بعضها صور بعض مثال ذلك ما شاء انه ان يشاهد
غير قابل لصورة ما من الصور الا بوسايط كثيرة بل يمكن فيه ان تقبل الصورة
الاخيرة بلا وسايط مثال ذلك ان الاسطقسات تتركب حتى يكون منها نبات
ثم يغتذى منه الحيوان فيكون منه دم ومن ثم يكون من المني والدم حيوان كما
قال سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في
قرار مكين الاية وقوله فتبارك الله احسن الخالقين فالمتكلمون يقولون ان

صورة الانسان يمكن ان تحل في التراب من غير هذه الوسايط التي شاهد والفلاسفة
ينفون هذا ويقولون لو كان هذا ممكنا لكانت الحكمة في ان خلق الانسان دون
هذه الوسايط ولكان خالقنا بهذه الصفة هو احسن الخالقين وقد ذهم وكل
واحد من الفريقين يدعي ان ما يقوله معروف بنفسه وليس عند واحد منهم دليل
على مذهبه وانت فاستفت قلبك فانه انباك فهو فرضك الذي يجب
اعتقاده وهو الذي كلفت اياه والله يهدينا واياك من اهل الحقيقة واليقين
وقد ذهب بعض اهل الاسلام الى ان الله تعالى يوصف بالقدرة على اختراع
المتقابلين وشبهتهم ان مقتضى العقل منا باقتناع ذلك انما هو شيء طبع عليه
العقل فلو طبع طبعا يقتضي بامكان ذلك لما انكر ذلك وطوره وهو لا يرتهم
الا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا للموجودات ولا يكون الصدق الموجود فيه
تابعا لوجود الموجودات فالما المتكلمون فاستجبوا من هذا القول ولو انكره
لكان احفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم
لانهم يطلبون بالفرق بين ما اثبتوا من هذا القبيل وبين ما نفوه فيعسر عليهم
بل لا يجدون الا اقاويل موهمة ولذلك نجد من خرق في صناعة الكلام
قد جاء بنكير الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده وبين
الشيء وعلته وبين الشيء ودليله وهذا كله في راي السفسطائيين
فلا معنى له والذي فعل هذا من المتكلمين هو ابو المعالي والقول الكلي الذي
يحل هذه الشكوك ان الموجودات ينقسم الى متقابلات والى متناسبات
فلو جاز ان تفترق المتناسبات لجاز ان يجتمع المتقابلات لكنه لا يجتمع
المتقابلات فلا يفترق المتناسبات بهذه من حكمة الله في الموجودات
وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا وما ادراك ما هذه الحكمة كان العقل
عقلا في الانسان ووجودها هكذا في العقل الازلي كان علة وجودها في الموجودات
ولذلك العقل ليس يجاز فيمكن ان يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم

المسئلة الثانية في تحقيم عن اقامة الدليل على ان النفس الانسانية جوهر روحاني
قايم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا هو منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل
عنه كما ان الله تعالى ليس خارج العالم ولا داخل العالم وكذلك الملائكة عندهم والجوهر
في هذا يستدعي مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية والقوى الحيوانية تنقسم عندهم
الى قسمين محركة ومدركة والمدركة قسمان ظاهرة وباطنة والظاهرة هي الحواس الخمس
وهي معاني منطبعة في الاجسام اعني هذه القوى واما الباطنة فهلم امر بها
القوة الخيالية في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيه يبقى صور الاشياء المرئية
بعد تغميض العين بل ينطبع فيها ما وزده الحواس الخمس فيجتمع فيه وسمي الحس
المشترك ولولاه لكان من رأى العسل الابيض ولم يدرك حلاوته الا
بالذوق فاذا راه ثانيا لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الاولى ولا كان فيه
معنى يحكم بان هذا الابيض هو الحلو حلا بد وان يكون عنده حاكم وقد اجتمع عنده
الامران اعني اللون والحلاوة حتى يقضي عند وجود احدهما بوجود الاخر والثانية
القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكان القوة الاولى تدرك الصور
والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة اي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده
جسما ولكنه قد يتعين لان يكون في جسم كالعداوة والموافقة فان الشاة
تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون الا في جسم وتدرك
ايضا كونه مخالفا وتدرك السخلة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها و
ذلك بتركيب من الذئب وبعد وخلف الام والمخالفة والموافقة ليس من
ضرورتها ان يكون في الاجسام لا كاللون والشكل ولكنه قد يتعين لها ان
يكون في الاجسام ايضا فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية وهذا جملة
التعريف الاخير من الدماغ واما الثالثة فهي القوة التي تسمى في الحيوانات
متخيلة وفي الانسان مفكرة وشانها ان تركب الصور المحسوسة بعضها ببعض
وتركب المعاني على الصور وهي في التعريف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ

المعاني

المعاني ولذلك يقيد الانسان على ان يتخيل فرسا يطير وشخصا راسه في رأس انسان
وبدنه بدن فرس الى غير ذلك من التركيبات ولان لم نشاهد مثل ذلك والاولى
ان تلحق هذه القوة بالقوة المحركة كما سياتي لا بالقوة المدركة واما عرفت
مواضع هذه القوى بصناعة الطب فان الافة اذا نزلت بهذه التجويفات
اختلت هذه الامور ثم زعموا ان القوة التي ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس
الخمس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والشئ يحفظ الشئ لا بالقوة
التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته
بخلاف الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فسمي هذه قوة حافظة
وتلك المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة
بهذا الاعتبار اذا ضم اليها المتخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة واما القوى
المحركة فتنقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والى محركة على معنى انها
مباشرة للحركة فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية
وهي التي اذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب او مهروب
عنه بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية
وهي قوة تنبعث على تحريك تجر به نفعا الاشياء المتخيلة ضرورية تابعة او
سارة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع
به الشئ المتخيل ضارا او مفيدا طلبا للغلبة وبهذه القوة يتم الاجماع التام
على الفعل المسمى ارادة واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب
والعضلات حتى شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات
المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة او ترخيها او تمددها طولا
فتقصر الرباطات والاوتار الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق
الاجمال وتركت التفصيل فاما النفس العاقلة للاشياء المسماة بالناطقة
عندهم والمراد بالناطقة العاقلة لان اخص تصرفات النفس في الظاهر النطق

فنسبت اليه فلما قوتان قوة عالمة وقوة عاملة وقد تسمى كل واحدة عقلا وتشتركان الاسم فالعاملة قوة هي مبدا محركة لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية المستنبطة برتيها بالروية الخاصة بالانسان واما العالمة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من شانها ان تدرك حقايق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهات وهي القضايا والكلية التي تسميها المتكلمون احوالا مرة ووجوها اخرى وتسميها الفلاسفة الكليات المجردة فاذا للنفس قوتان بالعكس المجتنى القوة النظرية وبالعكس المجتنى الملائكة اذ بها تاخذ من الملائكة العلوم المعقولة وينبغي ان يكون هذه القوة دايمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة الى اسفل وهي جهة البدن وتدبيره واصلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغي ان تتسلط على سايرالقوى البدنية وان يكون سايرالقوى منادية بتاديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تاثر هي عنها بل تفعل تلك القوة عنها لئلا تحدث في النفس من الصفات البدنية هيئة انقيادية تسمى رذايل بل يكون هي الغالبة فتحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضايل فهذا ايجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة لذكرها في غرضنا وليس شيء مما ذكروه مما يجب انكاره في الشرع فانها امور مشاهدة اجرى الله العادة بها وانما نريد ان نعترض الان امرا اضافيا من بعد ذلك من قدرة الله تعالى او من ان الشرع جاء بنقيضه بل ربما تبين في تفصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق له ولكنه تنكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشرع فيه فنطالبهم بالادلة ولهم فيها براهين كثيرة نزعمهم فلتت بذا كله ليس فيه الا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصويره الا انه اتبع فيه ابن سينا وهو مخالف الفلاسفة في انه يضع في الحيوان قوة غير القوة المتخيلة يسميها وهمية عوض الفكرية في الانسان ويقول ان اسم المتخيلة قد تطلقه القدما على هذه

القوة

القوة واذا اطلقوه عليها كانت التخيلة في الحيوان بدل المفكرة وكانت في البطن الاوسط من الدماغ واذا اطلق اسم المتخيلة على التي تخص التشكل قيل فيها انها في مقدم الدماغ وللاحلاف ان الحافظة والذاكرة بمعاف المؤخر من الدماغ وقد يشك ان الحفظ والذكر بما اثنتان بالفعل واحد بالموضوع والظاهر من مذهب الفلاسفة ان المتخيلة في الحيوان هي التي تعرض على ان الذئب من الشاة عدو وعلى السفلة انها صدقت وذلك ان المتخيلة هي قوة داركة فالحكم لها ضرورة من غير ان تحتاج الى ادخال قوة غير المتخيلة وانما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم يكن القوة المتخيلة داركة فلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له ضايع كثيرة بالطبع وذلك ان الخيالات في هذه غير مستفادة من الحس وكانها ادراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمتخيلة وقد يلتفض النظر امر هذه الصورة في الحس والمحسوس فلعل عنه بذا في هذا الموضع ونرجع الى فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم قال ابو حامد البرهان الاول قولهم ان العلوم العقلية تحل النفوس الانسانية وهي محصورة وفيها اعداد لا تنقسم فلا بد ان يكون محلها ايضا لا ينقسم وكل جسم فينقسم فدل ان محل شيء لا ينقسم ويمكن ايراد هذا على شرط المنطق بالشكاله ولكنه تقريبه ان يقال ان كان محل العلم جسما منقسما فالمحل لعلم الحال فيه ايضا منقسم لكن العلم الحال غير منقسم فالمحل ليس جسما وهذا هو قياس شرطي استثنى فيه نقيض التالي وانتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس ولا يضر في المقدمتين فان الاولى قولنا ان كان كل حال في منقسم منقسم لانه تفرض القسمة في محله وهو اولى لا يمكن التشكيك فيه والثانية قولنا ان العلم الواحد بل في الادمي وهو غير منقسم لانه لو انقسم لا لغير نهاية كان محلا وان كان له نهاية فيشتمل على احاد لا تنقسم وعلى الجملة قلت اشياء ولا نقدر ان نفرض زوال بعضها وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها والاعتراض على مقامين المقام الاول ان يقال لم تنكرون

على من يقول محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا بعد الا الاستبعاد وهو انه كيف تحل العلوم كلها في جوهر فرد ويكون جميع الجواهر المطبقة به مطبقة مجاورة والاستبعاد لا صرف اذ يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف يكون النفس شيئا واحدا لا يتحيز ولا يتسار اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه الا انا لا نوخر هذا المقام فان القول في مسئلة الجزء الذي لا يتجزى طويل ولهم فيها ادلة بهيئة يطول الكلام عليها ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين بل يلاقي احد الطرفين منه غير ما يلاقي الاخر او غيره فان كان غيره فهو مع اذ يلزم منه ملاقي الطرفين فان ملاقي المداق ملاق وان كان ما يلاقيه غيره فحينئذ اثنان للبعد والانقسام وهذه شبهة يطول حلها وتباعدنا عن الغرض فيها فلنعدل الى المقام الاخر المقام الثاني ان نقول ما ذكرتموه من ان كل حال في جسم ينبغي ان ينقسم فباطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية من الشاة من عداوة الذئب فانها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضها وزوال بعضها وقد حصل ادراكها في قوة حيوانية عندكم فان النفس البهائم منطبعة في الاجسام ولا يبقى بعد الموت وقد اتفقوا عليه فان امكنهم ان يتكلفوا بتقدير الانقسام في المدركات بالحواس الظن وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها ان يكون في مادة فان قيل الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب العين المشخص تراه وتشمه وبهيكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد والاشخاص قلنا الشاة ما ادركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة وكذلك الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بم ذا تدركها فان ادركت بجسم فلينقسم ولينقسم شعري ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه ابعاد ادراك لبعض

او كل قسم ادراك لكل العداوة فيكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها في كل قسم من اقسام المحل فاذا بدت شبهات متشككة لهم في براهينهم فلا بد من ابطالها فان قيل هذه مناقضات في المعقولات والمعقولات لا تنقض فانكم مهما لم تقدروا على شكك في المقدمتين وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم يقوم بجسم ينقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة والجواب ان هذا الكتاب ما صنفناه لابطال التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل به اذا انتقض ابد الامرين اما ما ذكروه في النفس الناطقة او ما ذكروه في القوة الوهمية ثم نقول هذه المناقضة بين انهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم ان العلم ينطبع في الجسم انطباع اللون في الملون وينقسم اللون بانقسام الملون فينقسم العلم بانقسام محله والخلل في لفظ الانطباع اذ يمكن الا يكون العلم الى محله كنسبة اللون الى الملون حتى يقال انه ينبسط عليه وينطبع فيه وينتشر في جوانبه فينقسم بانقسامه ولعل نسبة العلم الى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجوه نسب الاوصاف الى محالها لا تنحصر في فن واحد ولا هي معلومة التفاصيل لنا على ما نشير به فالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به وعلى الجملة لا ننكر ان ما ذكروه قد يقوى الظن ويغلبه وانما ننكر كونه معلوما يقينيا لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك وهذا القدر يتشكك فيه قلت اما اذا اخذت المقدمات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب محللة فان المعاندة التي ذكرها ابو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو ينقسم بانقسام الجسم فانه يفهم منه معنيين احدهما ان يكون ما حل الجزء من تلك الصفة الحالة في الجزء من الجسم هو هو الكل مثل حال البياض في الجسم المبيض فان كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار اليه يوجد عدده وعدد جميع البياض ضدا واحدا والمعنى الثاني ان يكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي ايضا ينقسم بانقسام الجسم

لاعلى ان مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة
في البصر بل يعني انها يقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر
ولذلك كانت قوة الابصار في الاصحاء اقوى منها في المرضى وفي الشبان
اقوى منها في الهرم والتي يعم بها تين القوتين انهما شخصيتان اعني التي تنقسم بالكمية
ولا تنقسم بالمهية اعني انها اما ان تبقى واحدة بالعدد والمهية او تنقسل والتي
تنقسم الى حد ما بالكمية وهي واحدة بالعدد والمهية ولا تنقسم الى اجزاء اتفق وذلك
كانها انما تخالف الاولى في الاقل والاكثر وان الجزء الذاهب منه ليس يفعله
فعل الباقي فان فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس يفعل فعل البصر
الضعيف وكيفما كان اللون ايضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى اجزاء
اتفق وحده باق بعينه بل تنتهي القسمة الى حد ان انقسم اليه فسد اللون
وانما الذي يحفظ القسمة دايما هو طبيعة المتصل بما هو متصل اعني صورة الاتصال
فهذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت بينة بنفسها اعني ان كل ما يقبل القسمة
بهذين النوعين من القسمة فمحله جسم من الاجسام وعكس هذين وهو ان كل
ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام بهذين النوعين من الانقسام واذا صح
هذا فعكس نقيضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان
ما لا يقبل الانقسام بهذين الوجهين فليس بكل في جسم واذا اضيف الى
هذا ما هو بين ايضا من ان المعقولات الكلية وهو انها ليست تقبل الانقسام
بواحد من الوجهين اذ كانت ليست صورا شخصية فمن انه يلزم عنه ان
المعقولات ليس محلها جسما من الاجسام ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم
ان يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها واما ابو حامد فانما اخذ النوع
الواحد من نوعي الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عاندا بالقسم
الثاني الموجود في قوة البصر وقوة العمل فاستعمل في ذلك قولا سفسطائيا
وعلم النفس المحض واشرف من ان يدرك بصناعة الجدل ومع هذا فانه لم يات

المعقولات

ببرهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل انما بنى برهانه على قال ان
ان كانت حالة في جسم فلا يخلو ان كل منه في شيء غير منقسم او في منقسم ثم ابطل ان
كل في شيء غير منقسم من الجسم فانما ابطل بهذا ان يكون العقل ان كان كل
في جسم ان كل منه في شيء غير منقسم ثم ابطل ان كل من الجسم في شيء منقسم فبطل
ان كل في جسم اصلا فانما ابطل ابو حامد احد القسمين قال لا يبعد ان يكون بكثبة
العقل الى الجسم نسبة اخرى وهو بين ان نسب الى الجسم فليس بهذا الاستبان
اما نسبته اليه الى محل منقسم او محل غير منقسم والذي يتم به هذا البرهان ان العقل
ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول ارسطوفر بين العقل مفارق
فلنذكر ايضا الفساد الثاني الذي الحقه في الدليل الثاني الذي استدل به الفلاسفة
بعد ان تعرف ان ادلتهم اذا نقلت من الصناعة التي تحتضها صارت الى
مراتبها من بين الاقاويل الجدلية ولذلك كان كتابنا بهذا الغرض منه اعم
التوقيف على مقدار الاقاويل الملكوتية فيه المنسوبة للفريقين واظهار اي
القولين احق بان ينسب صاحبه الى التهافت والتناقض قال ابو حامد
دليل ثان قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد عن
المواد منطبعا في المادة انطباع الاعراض في الجواهر الطبيعية لزم انقسامه
بانقسام المادة كما سبق وان لم يكن منطبعا فيه ولا منبسطا عليه وارا
بالفرقة ما بقيام الجسم كما سبق وان لم يكن منطبعا فيه ولا منبسطا عليه وارا
لفظ الانطباع فنقول عنه الى عبارة اخرى ونقول بل العلم نسبة الى العالم ام لا
مع قطع النسبة فان انقطعت النسبة عنه فلكونه عالما به لم صار اولى من كونه
غيره به عالما وان كان له نسبة فلا يخلو عنه بدة اقسام اما ان تكون النسبة لكل
جزء من اجزاء المحل او يكون لبعض اجزاء المحل دون البعض او لا يكون
لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال لا نسبة لواحد من الاجزاء فانه اذا
لم يكن للاجزاء نسبة لم يكن للمجموع نسبة فان المجموع من المتباينين متباين وباطل ان يقال
النسبة للبعض فان الذي لا نسبة له ليس هو في معناه بشيء وليس كلامنا فيه وباطل

ان يقال لكل جزء مفروض نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى الذات
العلم بها بسيطة فمعلوم ان كل واحد من الاجزاء ليس هو جزء المعلوم بل هو المعلوم
كما هو فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل وان كان كل جزء له نسبة اخرى
غير النسبة التي هي للجزء الاخر الى ذات العلم فذات العلم اذا منقسمة في المعنى
وقد بينا ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان نسبة كل واحد
لا شيء من ذات العلم غير النسبة الاخرى فانقسام ذات العلم بهذه الطريق
اظهر وهو محال ومن هذا تبين ان المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون
الا اشكالا لصور جزئية منقسمة فان الادراك معناه حصول مثال المدرك
في نفس المدرك فيكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة الى جزء من الآلة الجسمانية
والاعتراض على هذا ما سبق فان تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرأ الشبهة
فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه فانه ادراك
لامة والنسبة اليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكرتموه فان العداوة ليس امرا مقداريا
له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في جسم مقدور وتنسب اجزاؤها الى اجزائه وكو
شكل الذئب مقدارا لا يلتئم فان الشاة اذا درك شيئا سوى شكله وهي
المخالفة والمضادة والعداوة وهذه العداوة الزائدة على الشكل ليس لها
مقدار وقد ادركته بجسم مقدر فهذا ضرورة مشكك في هذا البرهان كما مر الاول
فان قال قائل بلا دفع هذه البراهين بان العلم كل من الجسم في جوهر متحيز لا يتجزأ
وهو الجوهر الفرد قلنا لان الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بامور هندسية يطول
القول في حلها ثم ليس فيه ما يرفع الاشكال فانه يلزم ان يكون القدرة والارادة
ايضا في ذلك الحيز فان للانسان فعل ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة
ولا يتصور الارادة الا بعلم الكتابة في اليد والاصابع والعلم لها ليس في اليد
اذ لا يزول بقطع اليد ولا الارادة فانها في اليد فانه قد يريد بعد شلل اليد ويتعذر
لانعدام الارادة بل لعدم القدرة قلت كان هذا القول ليس بيانا متفردا

بنفسه وانما تتم الفول المتقدم وذلك ان القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس
ينقسم بانقسام محله وضعفا وفي هذا القول تكلف ببيانه بما يشتمل التقسيم فيه
الى الاكثار الثلثة فالمعاندة الاولى هي بانية عليه وانما دخلت عليه المعاندة
لانه لم يستوف المعنيين الذين يقال عليهما الانقسام الهيولاني وذلك انهم لما
نفوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذي ينقسم الاعراض بانقسام
محلها وكان هناك نوع اخر من الانقسام الملتبس وهو الموجود في القوى الجسمية
دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى وانما تتم هذا البرهان اذا انتفى هذان
النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ما قاله قوام بالجسم فلا بد له
من احد هذين النوعين من الانقسام وقد ذلك فيما وجد في الجسم هذا النوع الاخر
من الوجود اعني الذي ليس بمتقسم بانقسام موضوعه في الحد هو مفارق لموضوعه
ام لا فانا نرى اكثر اجزاء الموضوع تبطل ولا يبطل هذا النحو من الوجود اعني الادراك
الشخصي فظهر كما ان لا تبطل الصورة ببطلان الجزء او الاجزاء من موضوعها
انها ليت تبطل ببطلان الكل وان بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع يوجب
بطلان فعل الصانع من قبل الآلة ولذلك ما يقول ارسطاطاليس ان النجار
لو كان اعين كعين الثور لابصر كما يبصر الثور بريازة قد يظن ان الهرم
الذي لحق الشيخ في قوة الابصار ليس هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هرم
الآلة ويدل على ذلك بطلان الآلة او اكثر اجزائها في النوم والاعماء و
والامراض تبطل فيها ادراكات الحواس فانه لا شك ان القوى ليست تبطل في
هذه الاحوال وهذا يظهر اكثر في الحيوانات التي اذا قطعت بعضين تعيش
واكثر النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فالكلام في امر النفس
غامض جدا وانما اختص الله به هذا الجنس من العلماء الراسخين في العلم ولذلك
قال تعالى مجيبا في هذه المسئلة للجمهور عند ما سألوه بان هذا الطور من السؤال ليس
هو من اطوار ربهم في قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم

من العلم الاقليلا وتشبيههم الموت بالنوم فهذا المعنى فيه استدلال ظاهر ان النفس
من قبل ان النفس سيطل فعلها في النوم سيطلان التهيا ولا استبعاد هي فيجب ان
يكون حالها في الموت كحالها في النوم لان حكم الاجزاء واحد وهو دليل مشترك للجميع
لاني بالجمهور اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء
النفس وذلك بين من قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت
في منامها دليل ثالث قال ابو حامد قولهم ان العلم لو حل في جزء من الجسم كان
العالم وذلك الجزء دون سائر اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية
صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هو فانه ليس مبصرا وسامعا
وذائقا وكذا المشم يوجد له وكذلك البهيمة توصف به وذلك لان العلم على ان ادراك
المحسوسات ليس بجسم بل هو نوع من المجاز كما يقال فلان في بغداد وان كان في
جزء من جملة بغداد لان جملتها ولكن يضاف الى الجملة قلت اما اذا سلم
ان العقل ليس بجزء لا عضو مخصوص من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان
لان ليس هذا من الموضوع بسبب فبين ان يلزم منه الا يكون محله جسما لا جسام وانه
ليس يكون قولنا في الانسان انه عالم كقولنا فيه انه مبصر وذلك انه لما كان بينا
بسبب ان مبصر بعضو مخصوص كان بينا اذا انسبنا اليه الابصار مطلقا انه
يجوز على عادة العرب وغيرها من الامم في ذلك واما اذا لم يكن للعقل عضو مخصوص
فبين ان قولنا في عالم ليس هو من قبيل ان جزءا منه عالم لكن كيف ما كان
الامر في ذلك هو غير معلوم بسبب وذلك انه ليس يظهر ههنا عضوا خاصا به
ولا موضوعا خاصا من عضو من الاعضاء كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر
وذلك ان مواضع هذه معلومة من الرماغ دليل رابع قال ابو حامد ان
كان العلم كل جزء من القلب والرماغ مثلا فاجعل هذه فينبغي ان يكون
قيام جزء آخر من القلب او الرماغ ويكون الانسان في حالة واحدة عالما وجاهلا
بشيء واحد فلما استحال ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل

والجهل

واحد ويستحيل اجتماع الضدين فيه لانه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل ببعضه
والعلم ببعضه لان الشيء في محل لا يضاد ضده في محل آخر كما يجمع البلقة في القوس
الواحد والسواد والبياض في العين الواحدة ولكنه في محلين ولا يلزم هذا في الحواس
فانه لا ضد لادراكها ولكنه قد يترك وقد لا يدرك فليس بينهما استقابل الوجود
والعدم فلا جرم نقول يدرك بعض اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك سائر
بدنه وليس فيه تناقض ولا يلزمنا عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم
عام عليها لجميع البدن أو يستحيل ان يكون الحكم في غير محل العلة فالعالم هو المحل القائم
به العلم فان اطلق الكم على الجملة فبالمجاز كما يقال هو في بغداد وان كان
في بعضها وكما يقال مبصر وان كنا بالضرورة نعلم ان حكم الابصار لا يثبت
للرجل واليد بل لكنه بالعين وتضاد الاحكام كمضادة العلل فان الاحكام
يقتضي على محل المعلل ولا مخلص عن هذا القول القائل ان المحل المهيأ لقبول
العلم والجهل من الانسان واحد يتضادان عليه فان عندكم ان كل جسم فيجوز
قبوله للعلم والجهل ولم تشترطوا سوى الهيئة شرطا اخرى وسائر اجزاء
البدن عندهم في قبول العلم وتيرة واحدة الاعتراض ان هذا ينقلب عليكم
في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور نسبتها للبهائم والانسان
وهي معان تنطبع في الجسم ثم ليقبل ان تنفذ مما تشتاق اليه فتجتمع فيه النفرة والميل
للشيء واحد بوجه الشوق في محل والنفرة في محل آخر وذلك لا يدل على انها
لا تحل الاجسام وذلك ان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتنوعة على الآلات
مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس وذلك كالبهيمة والانسان جميعا واذا
كانت الرابطة استحالت الاضافات المقتضاة بالنسبة اليه وهذا لا يدل على
كون النفس غير منطبعة في الجسم كما في البهائم قلت هذا الذي عناه العلائف
بهذا ليس يلزم عنه ان العلم ليس على الجسم حلول اللون فيه وبالجملة سائر الاعراض
لانه ليس يحل جسما اصلا وذلك ان امتناع العلم من ان يقبل الجهل بشيء والعلم به

محل

يدل ضرورة على الكاذه فان الاضداد لاتحل فى محل واحد وهذا النوع من الامتناع
يوجد لسوى الصفات التى هى ادراكات وغير ادراكات والذى يخص كل
العلم من القبول انه يدرك المتضادات معا على الشئ وجهة وذلك لا يمكن
ان يكون الا بادراكه غير منقسم فى محل غير منقسم فان الحاكم بهو احد ضرورة ولذلك
قبل ان العلم بالاضداد علم واحد فهذا النوع من القبول هو الذى يخص النفس
ضرورة لكنه مرتبين عندهم ان هذه هى حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس
وهو عندهم جسمانى فلذلك لبين فى هذا دليل على ان العقل ليس كل جسما لما قد قلنا
ان الطول يكون على نوعين طول صفات غير مدركة وطول صفات مدركة والذى
عارضهم به فى هذا القول صحيح وهو ان النفس المزوعيه لاتنزع الى المتضادات
معا وهى مع هذا جسمانيه وليست اعلم احد من العلاسفه اصح بهذا فى اثبات
بقاء النفس الامر لا يدبه بقوله وذلك ان خاصة كل قوة مدركة الا يجتمع فى
ادراكها النقيضان كالان خاصة المتضادين خارج النفس الا يجتمعا فى موضوع
واحد فبهذا يشترك فيها القوى المدركة مع القوى الغير مدركة ويخص القوى
المدركة انها تحكم على الاضداد الموجودة اى يعلم احدهما يعلم الثانى ويخص
القوى الغير نفسانيه انها تنقسم بانقسام الجسم فموضوع الاجزاء المختلفة من
الواحد الاضداد معا لان جزء واحد والنفس لما كان محلها لا ينقسم بهذا الانقسام
لم يعرض لها ان يوجد فيها النقيضان سانى مرتين من المحل ولذلك كانت بهذه
الاقاويل كلما اقاويل من لم تحصيل اراء القوم فى هذه الاشياء فما البعد فيهم
من تحصيل الدليل على بقاء النفس انها لا تحكم على المتضادات معا لانه انما نتج
من ذلك ان محلها واحد غير منقسم وما الدليل على ان المحل الغير المنقسم انقسام
الاعراض انه غير منقسم اصلا دليل فحص قال ابو حامد وليس ان كان العقل
يدرك المعقول بالة جسمانيه فهو لا يعقل نفسه والتالى حق لانه يعقل نفسه
فالمقدم محال قلنا نسلم ان استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ولكنه

اذا ثبت اللزوم بين التالى والمقدم بل نقول لانسلم لزوم التالى وما الدليل عليه
فان قيل الدليل عليه ان الابصار لما كان جسم فالابصار لا يتعلق بالابصار
فارونه لا يرى والسمع لا يسمع وكذلك سايرالحواس فان كان العقل لا يدرك نفسه
ايضا الجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد
منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل انه عقل غيره وانه عقل نفسه قلنا
ما ذكرتموه فاسد من وجهين احدهما ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه فيكون
ابصارا لغيره ولنفسه كما يكون العالم الواحد عالما بغيره وعالما بنفسه وكذلك العادة
جارية بخلاف ذلك وخرق العادة عندنا جايز والثانى وهو اقوى اذا سلمنا
هذا فى الحواس ولكنا لم اذا امتنع ذلك فى بعض الحواس يمتنع فى بعض واى بعد
فى ان يفترق حكم الحواس فى وجه الادراك مع اشتراكها فى انها جسمانيه كما
البصر واللمس فى ان اللمس لا يفيد الادراك الا باتصال الملموس بالة اللمس
وكذلك الذوق ويخالفه البصر فى انه يشترط فيه الانفصال حتى لو اطبق اجفانه
لم ير لون المجتمعين لانه لم يبعد عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الا اختلاف فى الحاجة
الى الجمع فلا يبعد ان يكون فى الحواس الجسمانيه ما يسمى عقلا ويخالف سايرها فى انها
لا تدرك نفسها قلت اما الفساد الاول وهو قوله انه يجوز ان يخرق العادة
فيبصر البعوضة نقول فى نهاية السقطة والشعوذة وقد تكلمنا فى هذا فيما سلف
واما الفساد الثانى وهو قوله انه لا يبعد ان يكون ادراك جسمانى يدرك نفسه فلا
اقناع ما ولكنا اذا عرفنا الوجه الذى حركهم الى هذا علم امتناع هذا وذلك ان الا
بشئ يوجد بين فاعل ومنفعل وهو المدرك والمدرك ويحيل ان يكون الحس
فاعلا منفعلا له من جهة واحدة فاذا واحد فاعلا منفعلا من جهتين اعنى ان الفعل
يوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل الهيولى فكل مركب لا يعقل ذاته
لان ذاته يكون غير الذى به يعقل لانه انما يعقل بجزء من ذاته ولان العقل هو المعقول
فلو عقل المركب ذاته لعاد المركب بسيطا وعاد الكل هو الجزء وذلك كله محال

وهذا القول اذا ثبت ههنا كان مقنعا واذا كتب على الترتيب البرهاني وهو ان
يقدم له من الفتاح ما يجب بقديمه امكنه ان يعود برهانيا ودليل سادس قالوا
لو كان العقل يدرك بالة جسمانية كالابصار لما ادرك الة لسائر الحواس
ولكنه يدرك الدماغ والقلب ومايدعى انه الة له فدل على انه ليست الة له
ولا محلا والا لما ادركه والاعتراض على هذا كالاعتراض على الذى قبله فانا نقول
لا يبعد ان يدرك الابصار محله ولكنه جرى به على العادة اذ نقول لم لا يجوز ان
يفترق الحواس فى هذا المعنى وان اشتركت فى الانطباع فى الاجسام كما سبق ولم
قلتم ان ماهو قايم فى جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذى هو محله ولم لا جوزوا ان حكم
من واحد جزئى معين على كل مرسل وهو معارف بالاتفاق بطلانه وذكر المنطقى
ان الحكم بسبب جزئى او جزئيات كثيرة على كل باطل حتى مثلوه بما اذا قال الانسان
ان كل حيوان فانه يحرك عند المضغ فكه الاسفل لانا استقرينا الحيوانات كلها
وراينا بعضها كذلك فيكون ذلك الفعل عند التمساح فانه يحرك فكه الاعلى وهو لا
لم يستقرؤا الا الحواس الخمس فوجدوا ما على وجه معلوم محكوما على الكل به فلعل
للعقل حاسة اخرى يجرى من سايرالحواس يجرى مجرى التمساح من سايرالحيوانات
فيكون اذا الحواس مع كونها جسمانية منقسمة الى ما يدرك محله والى ما لا يدرك
كما انقسمت الى ما يدرك مدركه من غير حاسة كالبصر والى ما لا يدرك الا باتصال
كالذوق واللمس فاذا كوه ايضا ان اورث ظنا فلا يورث يقينا موثوقا به
فان قيل لسنا نقول على مجرد الاستقراء بل نقول على البرهان ونقول
لو كان العقل والدماغ ما ينفى الانسان لكان لا يغرب عنهما ادراكهما
حتى لا يغرب عن ان يفعلهما جميعا كما ان لا يغرب عن ادراك نفسه فان اهو الا غرب
ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا لنفسه ابدا والانسان ما لم يسمع مهديت
القلب والدماغ ولن لم يشاهدهما بالتشريح من انسان اخر لا يدرى كهما ولا
يعتقد وجودهما فان كان العقل حالا فى جسم ينبغى ان يعقل ذلك الجسم ابدا

اولا يدرك ابدا وليس ولا واحد من الامرين صحيحا بل يعقل فى حالة ولا يعقل
فى حالة وهذا كحق وهو ان الادراك الكامل فى محل انما يدرك المحل نسبته الى
المحل ولا يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى الحلول فيه فليدرك ابدا وان كانت
هذه النسبة لا تكفى فلا ينبغى ان يدرك ابدا اذ لا يمكن ان يكون له نسبة اخرى اليه
كما انه لما كان ان يعقل نفسه عقل نفسه ابدا ولم يعقل عنه محو ملتنا الانسان مادام
يشعر بنفسه ولا ينفك عنه فانه يشعر بجسده وجسمه ثم لم لا يتبين له ان القلب وصورته
وشكله ولكنه يثبت نفسه جسما حتى يثبت نفسه شيئا وفى غريزته والنفس التى اذا كوها
لا تغلب الثوب والبيت فانها تة لاهل الجسم ملازم له وغفلته عن شكله وانه
غير محل الشم وانهما زايدتان فى مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتى الثدى المستديرة
فان كان الانسان يعلم انه يدرك الرايحة بهما ولكنه محل الادراك لا يتشكل له
ولا يتبين وان كان يدرك انه الى الراس اقرب منه الى العقب وهو جملة الراس
الى داخل الانف اقرب منه الى داخل الاذن ولكن يشعر الانسان بنفسه ويعلم ان
هويته التى لها قوام الى قلبه وصدره اقرب منها الى رجله فانه يعتقد بنفسه باقيته
مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيته مع عدم القلب فاذا كوه من انه
يعقل عن الجسم بارة وبارة لا يعقل عنه لكنى قلت اما اعتراضه على ان ما هو
جسم او قوة فى جسم فليس يعقل ذاته بدليل ان الحواس هى قوى مدركة فى اجسام
وهى لا تعقل ذاتها فان هذا من باب الاستقراء الذى لا يفيد اليقين وشبهه
بالاستقراء المستعمل فى ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل فليس هو لعمرى مثله من جهة
وهو مثله من جهة اما مخالفته له فلان الواضح بالاستقراء ان كل حيوان يحرك
فكه الاسفل فهذا استقراء ما فقس من قبل انه لم يستقر فيه جميع انواع الحيوانات
واما الواضح ان كل حاسة فهى لا تدرك ذاتها فهو لعمرى استقراء حتم وجد كان ليس
ههنا حاسة سوى الحواس الخمس واما الحكم من قبل يشابه هذا من الحواس ان كل
قوة مدركة ليست بجسم فهو شبيهة بالاستقراء الذى يحكم من قبله ان كل حيوان فهو

اولا يدرك

يدرك فكيف الاسفل لان الواضح لهذا كما انه لم يستقر جميع الحيوانات كذلك الواضح ان كل
مدركة فليست في الجسم من قبل ان الامر في الحواس لذلك لم يستقر جميع القوى المدركة واما
ما حكم عليهم ميزان العقل ولكان في جسم لادرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه وكلام
غث ركيك وليس من اقاويل الفلاسفة وذلك انه انما كان يلزم هذا لو كان كل
ادراك وجود شيء ادراكه بجزء وليس الامر كذلك لانا ندرك النفس واشياء كثيرة وليس
ندركها بها ولو كنا ندرك بها النفس مع وجودها لكنا ضرورة نعلم من ذواتنا انا في جسم
او ليست في جسم لانها ان كانت في جسم كان الجسم ضرورة ماخوذا في حدها وان لم يكن في جسم
لم يكن الجسم ماخوذا في حدها فهذا هو الذي ينبغي ان نعتقد في هذا واما معارضة الذي
يدل القول بان الانسان ليس هو مزاج النفس انها جسم وان كان لا يتميز له العضو الذي
هو في من الجسم فهو لعمري حق وقد اختلف القدماء في هذا الكتاب ليس علما بانها في الجسم هو علم بان
لها قوة ما بالجسم فان ذلك ليس بيانا بنفسه وهو الامر الذي اختلف فيه الناس قديما وحديثا
لان الجسم ان كان لها بمنزلة الآلة فليس لها قوام به وان كان بمنزلة محل العرض للقوى لم
يمكن لها وجود الا بالجسم ودليل سابع قالوا القوى المدركة بالآلات الجسمية يعرض لها
من المواظبة على العمل واداءة الادراك كلال لان ادامة الحركة تفسد مزاج العضو الذي
الاجسام فتكلها وكذلك الامور القوية الجليلة الادراك توهنها وربما تفسدها حتى
لا تدرك بعقبها الاخفى الاضعف كالصوت العظيم يصم والنور العظيم للبصر فاذا ربما
يفسد او يمنع عقيبه من ادراك الصوت الخفي والمرئيات الرقيقة وكذلك المدركات
الذوقية فان من ادرك الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالحلاوة دونها والامر في
العقلية بالعكس فان ادامتها النظر الى المعقولات لا تسعفها بذلك وادراك
النظريات الجليلة يقويها على ادراك النظريات الخفية ولا يضعفها فان عرض لها
في بعض الاوقات كلال فلذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها بها
الة القوة الخيالية فلا تخدم العقل الا مراضا فانا نقول لا يبعد ان كيفيات
الحواس الجسمانية في هذا الاوفليس ما يثبت منها للبعض كيف ان يثبت الاخر بل

تعبها

لا يبعد

مزاج الحركة

لا يبعد ان تتفاوت الاجسام فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ومنها ما يقويها نوع
ولا يوهنها وان كان يؤثر فيها فيكون ثم سبب يجدد قوتها كيف لا كيف بالاثر فيها فكل
هذا ممكن اذ الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها ملت يراد دليل
قديم من اراد لتهم وتحصيله ان العقل اذا ادرك معقولا قويا ثم عاد بعقبه الى ادراك ما دونه
كان ادراكه له اسهل وذلك مما يدل على ان ادراكه ليس بجسم لانا نجد القوى الجسمانية المدركة تتاثر
عن مدركاتها القوية تاثيرا يضعف لها ادراكها حتى لا يمكن فيها ان تدرك البتة الا ادراكا
ما تاثيرا ادراكيا القوية الادراك والسبب في ذلك ان كل صورة كيف في جسم فلو انها فيه يكون
تاثير ذلك الجسم عنها عند حلولها فيه لانها مخالفة ولابد والالم يكن صورة في جسم فلما وجد
واقابل المعقولات لا تتاثر عن المعقولات قطعوا على ان ذلك القابل ليس بجسم
وهذا الاعتماد له فان كل ما يتاثر من المحال عن حلول الصور فيه تاثيرا موافقا او مخالفا
قليلا كان او كثيرا فهو جسماني ضرورة وعكس هذا ايضا صحيح وهو ان كل ما هو جسماني فهو
متاثر عن الصورة الحاصلة فيه وقدر تاثيره هو على قدر مخالطة تلك الصور للجسم والسبب
في هذا ان كل كون فهو تابع لا محالة فلو حلت صورة في جسم لتغير لا محالة لامكان ان توجد
صورة جسمانية لا تتاثر عنها المحل عند حصولها دليل ثامن قال ابو هاشم قالوا اجزاء
البدن كلها تضعف قوانا بعد منتهى النشو بالوقوف عند الاربعين سنة فما بعدها فيضعف البصر
والسمع وسائر القوى والقوة العقلية فراكزة الامر انما يقوى بعد ذلك ولا يلزم على
هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض بالبدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة فانه
مهما بان ان يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقد بان قواها نفسها فتعطلها
عند تعطل البدن لا يوجب كونها قائمة بالبدن فان اكتفى عين التالي لا نسلم فانا نقول
ان كانت القوة العقلية قائمة بالبطن فضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي مع ما تقدم
لم واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجودا لم السبب فيه
ان النفس لها فعل بذاتها اذا لم يعقها عائق ولم تشغلها شاغل فان للنفس فعلين
فعل بالقياس الى البدن وهو السياسة له وتدبيره وفعل بالقياس الى مبادية والى ذاته

وهو ادراك المعقولات وهما متباينان تباينا ان فهما اشتغلت باحدهما انصرفت
عن الاخر وتعذر عليها الجمع بين الامرين وشواغلها من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوة
والغضب والخوف والغم والوجع فاذا اخذت تفكر في معقول تعطلت عليك كل هذه
الاشياء الاخر بل مجرد الحس يعطل وقد يمنع مزاد راك العقل ونظره مرة ان يصيب التام
العقل شيئا او يصيب فاته افة والسبب في ذلك اشتغال النفس بفعل غير فضل ولذلك
فتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه مرض في الدماغ وكيف يستعد التام
في اختلاف جهتي فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة يوجب التباين فان الخوف يميل عن
البدن
الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في معقول عن معقول اخر فان المرض الحال في
ليس يعوض لمحل العلوم لانه اذا عاد صحيحا لم يفتقر الى تعلم العلوم من راس بل تعود بعينها
نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير استيناف تعلم الاعتراض انما
نقول نقصان القوى وزيادتها لما سبب كثيرة لا تحصر فقد تقوى بعض القوى
ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الاخر وادراك العقل ايضا كذلك فلا يتبع الادراك
الغالب ولا بعد في ان تختلف الشم والبصر فان الشم يقوى بعد الاربعين في
وان تساويا في كونهما حالين في الجسم كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات فتقوى
الشم من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها لاختلاف في امزجتها لا يمكن الوقوف
على ضبطه فلا يبعد ان يكون مزاج الالات ايضا تختلف في حق الاشخاص وفي حق
الاحوال ويكون احد الاسباب في سبق الضعف الى البصر دون العقل ان البصر
اقدم من العقل فانه يبصر في اول فطنته ولا يتم عقله الا بعد خمس عشرة سنة او زيادة
على ما شاهدنا اختلاف الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شوا الراس منه اسبق الى
شوا اللحية لان شوا الراس اقدم لهذه الاسباب ان فاض الفائض فيها ولم ير دهذه الامور
لا مجاري العادات فلا يمكن ان يبين عليها علم موثوق به لان جهات الاحتمال فيها تزيد
القوى او تضعف لا تحصر فلا يورث شيء من ذلك يقينا ملتئما واذا وضع ان الضعف
المدرك موضوعها هو الدماغ الغريزي وكان الدماغ الغريزي يدركه النقص بعد الاربعين فقد ينتفي

ان يكون العقل في ذلك كسائر القوى اعني انه يلزم ان كان موضوعه الدماغ الغريزي مع شيخوخته
واما ان توهم ان الموضوعات مختلفة للعقل والحواس يلزم ان تستوي اعمارها دليل ليس م
تاسع قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الاجسام لا تزال تحلل
والغذاء يسد ما يحلل حتى اذا رأينا صبيا ماطسا واحدا فيفرض مرارا ويزيل ثم ربما سمن
فيمكننا ان نقول انه لم يبق فيه بعد الاربعين شيء من الاجزاء التي كانت موجودة و
عند الانفصال بل كان اول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق فيه شيء من اجزاء
المني بل اكل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان
هو ذلك الانسان نفسه وحتى انه تبقى صورته علومه مزاول صباه ويكون قد تبدل
جميع اجزائه قول ان للنفس وجودا سوى البدن وان البدن آلته الاعتراض
ان هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة اذ اقيمت حال كرة محال الصوفانة يقال ان
هذا بعينه هو ذاك كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم
وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة فانها يبقى في الصبيان الى الكبر وتتبدل سائر
اجزاء الدماغ الى اخر الفصل هذا دليل لم يستعمله احد من القدماء في نفي
النفس وانما استعملوه في ان في الاشخاص جوهرا بقيا من الولادة الى الموت وان
الاشياء التي سيلان دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء وصنعوا المهر بالضرورة
حتى اضطروا افلاطون الى ادخال الصور فلا معنى للتشاغل بذلك واعتراض
بلا حامد على هذا الدليل صحيح وقيل عشر قالوا القوة العقلية تدرك الكليات العامة
العقلية التي يسميها المتكلمون احوالا فقد ادرك الانسان المطلق عند مشاهدة اطس
لشخص انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ولون
مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن
هذه الخواص بل يدخل فيه كل ما يطلق عليه اسم الانسان وان لم يكن على لون المشاهد
وقدره ووضعه ومكانه بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الانسان
بقيت حقيقة الانسان في العقل مجردة عن هذه الخواص وهكذا كل شيء شاهده الحس

شخصا فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص كليا مجردة عن المواد والاوضاع حتى
اوصافه الى ماهو ذاتي كالحيوانية الى اخر الفصل قلت معنى ماحكاه عن الفلاسفة
من هذا الدليل هو ان العقل يدرك من الاشخاص المتفقة في النوع معنى واحدا مشتركا
فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير ان يتقسم ذلك المعنى بما يتقسم به الاشخاص من حيث هي
اشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت فيجب ان يكون هذا المعنى غير
كائن ولا فاسد ولا ذا يهب بذهاب شخص من الاشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى و
كانت العلوم ازلية وغير كائنة ولا فاسدة الا بالعرض اي من قبل اتصالها بزيد و
اي انها فاسدة من قبل الاتصال لا انها فاسدة في نفسها اذ لو كانت كائنة فاسدة
لكان هذا الاتصال موجودا في جميعها ولكانت لا تجتمع في شيء واحد قالوا واذا تقرر هذا
من امر العقل وكان في النفس وجب ان يكون النفس غير منقسمة بانقسام الاشخاص
وان يكون ايضا معنى واحدا في زيد وعمرو وهذا الدليل في العقل قوي لان العقل ليس
فيه من معنى الشخصية بشيء واما النفس فانها وان كانت مجردة من الاعراض التي
تعددت لها الاشخاص فان المتشابه من الحكماء يقولون ليس يخرج من طبيعة الشخص
وان كانت مدركة والنظر هو في هذا الموضع واما الاغراض الذي اعترض عليهم
ابو حامد فتوارج الى ان العقل هو معنى شخصي والكلية عارضة له ولذلك بشبه
نظره الى المعنى المشترك في الاشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة فانه واحد عنده لا
معنى كل خاصية انية مثلا في زيد هي بالعدد التي هي في خالد وهذا كذب فانه لو كان
هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق ولم ينقل كلامه الى ههنا
لما فيه من التطويل ولكنه قال بعد هذا ان الفلاسفة على ان النفس تستحيل عليها العدم
بعد الوجود لسببين احدهما ان النفس ان عدمت لم تخل عدمها من ثلثة احوال
اما ان تعدم مع عدم البدن واما ان تعدم من قبل ضد موجود لها او تعدم بقدرة
القادر وباطل ان تعدم بعدم البدن فانها مفارقة للبدن وباطل ان يكون لها
ضد فان الجوهر المفارق ليس له ضد وباطل ان يتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف

واعترضهم هو بانا لا نسلم انها مفارقة للبدن وايضا فان المختار عند ابن سينا ان تكون
النفوس متعددة بتعدد الابدان لان كون النفس واحدة مابعد من كل وجه في
جميع الاشخاص تلحقه محالات كثيرة منها ان تكون اذا علم زيد شيئا ان يعلمه عمرو
واذا جهله عمرو وجهله زيد الى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع فهو رد على
هذا القول بانها اذا تكثرت بتعدد الاجسام لزم ان يكون مرتبطة بها بعلاقة
ضرورة بفساد الاجسام وللفلاسفة ان يقولوا انه ليس يلزم اذا كان شيئان بينهما نسبة
علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق ومثل النسبة التي بين الحديد والمغنطيس
المغنطيس ان يكون اذا فسد احدهما فسد الاخر ولكنه للمانع ان يسالهم عن المعنى
الذي تشخصت النفوس وتكثرت كثرة عددية وهي مفارقة للمواد فان الكثرة العددية
الشخصية انما اتت من قبل المادة لكنهم لم يرعوا بقضاء النفس وبعدها ان يقول انها
مادة لطيفة وهي الحرارة الغريزية التي تفيض من الاجرام السماوية وهي الحرارة
التي ليست هي نارا ولا فيها جدا نار بل فيها النفوس المختلفة للاجسام التي بهذه
والنفوس التي كل في تلك الاجسام فانه لا يختلف احد من الفلاسفة ان في الا
حرارة سماوية وهي حاصلة للصور المكونة للحيوان والنبات لكنه بعضهم يسمي هذه
قوى طبيعية سماوية وحاليونس يسميها القوة المصورة ويسميها احيانا الخالقة
ويقول انه يظهر ان بهذا صانعا للحيوان حكيما مخلقا له وان هذا يظهر من التشريح
فاما ان هو هذا الصانع وما جوهره فهو اجل من ان يعلم الانسان وفي ههنا يستدل
اغلاطون على ان النفس مفارقة للبدن لانها هي المخلقة له والمصورة ولو كان
البدن شرطا في وجودها لم تخلقه ولا صورته وهذه النفس اظهر ما هي اعني المخلقة
في الحيوان الغير متناسل ثم بعد ذلك في المتناسل فانا كما نعلم ان النفس هي
معنى زايد على الحرارة الغريزية او كانت الحرارة بما هي حرارة ليس من شانها ان
تفعل الافعال المنتظمة المعقولة تلك نعلم ان الحرارة التي في البزور ليس فيها
كفاية في التخليق والتصوير فلا خلاف عندهم في ان في الاسطقسات نفوسا مختلفة
لنوع نوع من الانواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج في

كونه وبقائه المدبر وقوى حافظة له وهذه النفوس اما ان يكون كالمتوسطة بين نفوس
الاجرام السماوية وبين النفوس التي ههنا في الاجسام المحسوسة ويكون لها ولا
على النفوس التي ههنا والابدان تسليط وهذا انشا القول بالجزاء ويكون هي
بذاتها هي التي يتعلق بالابدان التي تكونا للشبه الذي بينهما فاذا فسدت الابدان
عاد الى مادتها الروحانية واجسامها اللطيفة لا كسي وهذا مذهب الفلاسفة
القدما الا وهو معترف بهذه النفوس وانما كيتلعون بل هي التي تحل في الاجسام
اوجس اخر غير؟ واما الذين قالوا بواهب الصور فانهم جعلوا هذه القوى عقلا مفارقا
وليس يوجد ذلك لاحد من القدماء الا لبعض فلاسفة الاسلام لان من اصولهم ان
المفارقات لا تعرض المواد بغير استحالة بذواتها واولا ذا المحيل هو مذهب المشيل وهذه
المسئلة هي من اعوص المسايل التي في الفلسفة ومن اقوى ما يستشهد به في هذا الباب
ان العقل الهيولاني يعقل اشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد ويحكم عليها حكما
كليا وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولاني اصلا ولذلك يحتاج ارسطاطاليس الى ان يضع
له موضوعا المحرك الاول عقلا اي صورة بريئة من الهيولى ولذلك لا ينفعل عن شيء
من الموجودات لان سبب الانفعال هي الهيولى والامر في هذا في القوى القابلة
كالامر في القوى الفاعلة لان القوى القابلة ذوات المواد هي التي تقبل اشياء محدودة

ولمانع من هذه المسئلة اضر بزعم ان الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد وهذا شيء
ما وجد لواحد من يعتد فيه قول والقول بحشر الاجساد اقل ما فيه ينتشر في الشرايع
القديمة والدين نادت الينا عنهم الفلسفة دون هذا العدد من السنين وذلك
ان اول من قال بحشر الاجساد هم انبياء بني اسرائيل الذين اتوا بعد موسى عليه السلم
وذلك بين من التوراة ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني اسرائيل وثبتت ذلك
ايضا في الانجيل وتواتر النقول به عن عيسى عليه السلم وهو قول الصابئة وهذه
الشريعة قال ابو محمد بن حزم انها اقدم الشرايع بل القوم يظهر من امرهم انهم
اسسوا الدين تعظيما لها وايانا بها والسبب في ذلك انهم يرون انها تحاكي
تدبير الدين الذي به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به

وذلك انما ضرورية في وجود الفضايل الخلقية للانسان والفضايل النظرية
والصنايع العملية وذلك انهم يرون ان الانسان لا حيوة له في هذه الدار الا
بالصناع العملية ولا حيوة له في هذه الدار ولا في الدار الاخرة الا بالفضايل النظرية
وانه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضايل الخلقية وان الفضايل
الخلقية لا تمكن الا بمعرفة الله وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل
القرابين والصلوات والادعية وما يشبه ذلك من الافاعيل التي تقال في الثناء
على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين ويرون بالجملة ان الشرايع هي الصنايع الضرورية
المدنية التي يوضع بها دليلها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها ما طبع الشرايع
وان اختلفت في ذلك بالاقل والاكثر ويرون مع هذا انه لا ينبغي ان يعرض
بقول مثبت او مبطل في مادليلها العامة مثل هل يجب ان يعبد الله اولا
يعبد والاكثر من ذلك هل هو موجود ام ليس بموجود وكذلك يرون في سايز مباديه
مثل القول في وجود السعادة الاخرة وفي كيفيتها لان الشرايع كلها اتفقت
على وجود اخراوي بعد الموت وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما
اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وافعاله وان اختلفت فيما يقوله في ذات الله
وافعاله بالاقل والاكثر وكذلك هي متفقة في الافعال التي توصل الى
السعادة التي في الدار الاخرة وان اختلفت في تقدير هذه الافعال فهي بالجملة
لما كانت تحاكي الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لان الفلسفة
انما تحاكي الحكمة بتوقيف سعادة لبعض الناس العقلية وهو مرشدنا ان نتعلم الحكمة
والشرايع بقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا فلا يجد شريعة من الشرايع الا وقد اشتبهت
بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس
انما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضرورا
في وجود الصنف الخاص وفي حيوته اما في وقت صباه وحداثته فلا شك ان
في ذلك واما عند نقلته الى ما يخصه فليست ضرورة فضيلة الاستبصار بما يقال على

وان يتناول لزنك احسن تاويل وان يعلم ان المقصود بزنك التعليم هو ما
لا ما يفض وانه ان صرح بشك فى المبادى الشرعية التى نشأ عليها او تاويل
انه مناقض للانبياء صلوات الله عليهم اجمعين وصادعن سبيلهم فانه احق الناس
بان ينطلق عليه اسم الكفر وتوجب له فى الملة التى نشأ عليها عقوبة الكفر
ولكن عليه مع ذلك ان يختار افضلها فى زمانه وان كانت كلها عنده حقا
وان يعتقد ان الافضل منسخ بما هو افضل منه ولزنك اسلم الحكماء الذى
كانوا يعيشون النسى بالاسكندرية حاد صلتهم شريعة الاسلام وتنصر الحكماء
الذين كانوا ببلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى ع ولا شك ان فى بنى
اسرائيل حكما كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التى بقى عند بنى اسرائيل المنسوبة
الى سليمان عليه السلم ولم تزل الحكمة امرا موجودا فى اهل الوحى وهم الانبياء
عليهم السلم ولزنك اصدق كل قضية هى ان كل نبى حكيم وليس كل حكيم
نبى ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم انهم ورثة الانبياء واذا كانت الصنايع
البرهانية فى مبادئها المصادرات والاصول الموضوعة تحكم بالرأى فحسب ان
يكون ذلك فى الشرائع الماخوذة من الوحى والعقل وكل شريعة كانت
بالوحى فالعقل كمالها ومن سلم انه يمكن ان يكون بعض شريعة بالعقل
فقط فانه يلزم ضرورة ان يكون النقض من الشرائع التى استنبطت بالعقل
والوحى والجميع متفقون على ان مبادئ العمل يجب ان توضع بعقلية اذ كان لا سبيل
الى البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضايل الحاصلة عن الاعمال الخلقية
والعملية فقد تبين من هذا القول ان الحكماء باجمعهم يرون فى الشرائع هذا الرأى عن
ان تتقلد من الانبياء ع والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة فى ملة
والمحمود عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها حاثا للجمهور على الاعمال
الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها انم فضيلة من الناشئين على غيرها مثل كون
الصلوات عندنا فانه لا شك فى ان الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر

كما قال تعالى وان الصلوة الموضوعة فى هذه الشريعة واحد فيها هذا الفعل اتم منه فى
سايرالصلوات الموضوعة فى سايرالشرايع وذلك باشتراط فى عددها واوقاتها
واذكارها وسايرما شرط فيها من الطهارة ومن الزوك اعنى تركك الافعال والاقوال
المفسدة لها وكذلك الامر فيما قيل فى المعاد منها هو احث على الاعمال الفاضلة
مما قيل فى غيره ولزنك كان تمثيل المعاد لهم بالامور الجسمانية افضل من تمثيلها بالامور
الروحانية كما قال تعالى مثل الجنة التى وعد المتقون تجرى من تحتها الانهار وقال
النبى عليه السلم فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر وقال
ابن عباس ليس فى الاخرة من الدنيا الا الاسماء فدل على ان ذلك الوجود شاة
اخرى اعلى من هذا الوجود وطورا خر افضل من هذا الطور وليس ينبغى ان ينكر ذلك
من يعتقد انا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور الى طور مثل انتقال الصور
الجمادية الى ان تصير مدركة ذواتها وهى الصور العقلية والذين شككوا فى هذه
الاشياء وتعرضوا لزنك وافتخروا بانهم الذين يقصدون ابطال الشرايع
وابطال الفضايل ومم الزنادقة الذين يرون ان لا غاية للانسان ولا
التمتع بالذات بهذا ما لا شك احد فيه ومن قدر عليه من هو لاء فلا شك
ان اصحاب الشرايع والحكماء باجمعهم يقتلونه ومن لم يقدر عليه فان اتم
الاقاويل التى يحتج بها عليه هى الدلايل التى تضمنها الكتاب العزيز وما قاله
هذا الرجل فى مقالتهم هو جيد ولا بد فى معارضتهم ان توضع النفس غير ما هى كما دلت
عليه الدلايل العقلية والشرعية وان يوضع ان الذى يعود هى امثال هذه
الاجسام التى كانت فى هذه الدار لا هى بعينها لان المعدوم لا يعود بالشخص وانما
يعود الوجود لمثل ما عدم لا العين ما عدم كما بين الوجاهة ولزنك لا يصح القول
بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين ان النفس عرض وان الاجسام
التى تعاد هى التى تعدم وذلك ان ما عدم ثم وجد فانه واحد بالنوع لا واحد
بالعدد بل اثنان بالعدد وكل من قال منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين

وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل احدها بهذه وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة
في هذه المسئلة وانها عندهم من المسائل النظرية والمسئلة الثانية قولهم ان الله لا يعلم
الجزئيات وقد قلنا ايضا ان هذا القول ليس من قولهم والثالثة قولهم بقدم العالم
وقد قلنا ايضا ان الذين يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون
قال في هذا الكتاب انه لم يقل احد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال
في غيره ان الصوفية يقول وعلى هذا فليس يكون يكفر من قال بالمعاد الروحاني
ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجور هو القول بالمعاد الروحاني وقد تردد ايضا في
غير هذا الكتاب في التكفير بالاجماع وهذا كله كما ترى تخليط ولا شك ان هذا الرجل
اخطأ على الشريعة كما اخطأ على الحكمة والله الموفق للصواب والمختص بالحق
من شاء، وقد رأيت ان اقطع بهنا القول في هذه الاشياء والاستغفار من
التكلم فيها ولا ضرورة طلب الحق من اجله وهو كما يقول جالينوس رجل واحد من
الف والتصدي الى ان يتكلم فيه من ليس من اجله ما تكلمت في ذلك علم الله
بخوف وعسى الله ان يقبل العذر في ذلك ويقبل العثرة بمنه وكرمه
وجوده وفضله لا رب غيره تم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه في
شهر ربيع الاول من شهور سنة اثنين وستين
بعد الف هجرة النبوية
محمد علي الحسيني عفر الله ذنوبهما

محفوظات وزارة المعارف العمومية
الخطوطات
رقم ٤٢٤-١
٥٠ ريال